

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

La Famille Iranienne

aux temps anté-islamiques

Thèse pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres de l'université de Paris
par

ALY-AKBAR MAZAHÉRI



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALE ET AMÉRICAINE
G.-P. MAISONNEUVE
198, Boulevard Saint-Germain
1938

*Thèse Paris
1938*

Universiteit Leiden



2 473 675 8

La Famille Iranienne

aux temps anté-islamiques

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

La Famille Iranienne

aux temps anté-islamiques

Thèse pour le Doctorat d'Université
présentée à la Faculté des Lettres de l'université de Paris
par

ALY-AKBAR MAZAHÉRI



PARIS
LIBRAIRIE ORIENTALE ET AMERICAINE
G.-P. MAISONNEUVE
198, Boulevard Saint-Germain
1938

* 42498.



Liste des abréviations

<i>AiWb.</i>	<i>Altiranisches Wörterbuch.</i>
<i>Anq. Z.-A.</i>	Anquetil-Duperron, <i>le Zend-Avesta.</i>
<i>A. M. G., B. E.</i>	<i>Annales du Musée Guimet, bulletins d'études.</i>
<i>Bh.</i>	<i>Béhistoun.</i>
<i>Biruni</i>	Abu-Reyhān Al-Biruni, <i>India...</i> , Londres, 1888.
<i>B., Bn., Bd., B. D.</i> ...	<i>Bundahišn.</i>
<i>B. Y^t</i>	<i>Bahman-Yasht.</i>
<i>Civ. E. Ir.</i>	<i>Civilisation of Eastern Iranians.</i>
<i>D.-i-D.</i>	<i>Dāstastān-i-Dēnik.</i>
<i>D.-K., D. K., Dēnk...</i>	<i>Dēnkard.</i>
<i>Die Adoption...</i>	<i>Die Adoption in Indien</i> , par Julius Jolly, Würzburg, 1910.
<i>Die Pamirtadschiks...</i>	<i>1st Heft des V. oberbayer. Mus.</i> , par Arved von Schulze, Giessen, 1914.
<i>E. Rr. E., E. Rr. Eth</i> ..	<i>Encyclopædia of Religions and Ethics.</i>
<i>Es., Esther</i>	<i>Livre d'Esther.</i>
<i>F. et M.</i>	<i>Livre de Féridoun et de Ménoutchehr.</i>
<i>F. S. R.</i>	<i>Die Frau im sasanidischen Recht.</i>
<i>Farg.</i>	<i>le fargard.</i>
<i>G. np. E.</i>	<i>Grundrisz der neupersischen Etymologie.</i>
<i>H., Her.</i>	Hérodote d'Halicarnasse.
<i>Iran...</i>	<i>Iran sous les Sassanides</i> , A. Christensen, Copenhagen.
<i>J. A.</i>	<i>Journal Asiatique.</i>
<i>K.-N.</i>	<i>Kārnāmak-i-Artaxšēr-i-Pāpakān.</i>
<i>L.-R.</i>	voir <i>S.-N</i>
<i>M.-X.</i>	<i>Dāstastān-i-Mēnōkē-Xrat.</i>
<i>M.-h.-D.</i>	<i>Mātikān-i-Hazār-Dāstastān.</i>
<i>P.-K., P.-i-K.</i>	<i>Patmānak-i-Katakχ^oatāyih.</i>

<i>P. S.</i>	<i>Persische Studien</i> , Hübschmann.
<i>P.-N.</i>	<i>Pand-Nāmak-i-Zartušt.</i>
<i>Rr.</i>	<i>Ravāyāt persans.</i>
<i>R. H. Rr.</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions.</i>
<i>S. B. E.</i>	« Sacred Books of The East ».
<i>S.-D.</i>	<i>Sad-Dar.</i>
<i>S.-D.-B.</i>	<i>Sad-Dar-i-Bundahišn.</i>
<i>S. E. I.</i>	<i>Société des Etudes Iranienmes.</i>
<i>S.-N.</i>	<i>Sāh-Nāma</i> ou le « Livre des Rois ».
<i>S.-n.-S., S.-N.-S.</i>	<i>Sāyast-na-Sāyast.</i>
<i>Uj., Ujf., Ujfalvy.</i> ...	<i>Aryens au nord et au sud de l'Hindou-Kouche.</i>
<i>V., Vend.</i>	<i>Vendīdād</i> ou <i>Vedēvdāt.</i>
<i>V.-u.-R.</i>	<i>Vēs(ak)-u-Rāmēn</i> ou <i>Wīs-o-Rāmīn</i> , éditions W. N. Lees, Calcutta, 1865, et Minovi, Téhéran, 1934.
<i>Visp.</i>	<i>Visprad.</i>
<i>Vis. Y^t.</i>	<i>Vištāsp-Yašt.</i>
<i>W. Z. K. M.</i>	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.</i>
<i>Y^t</i>	<i>Yašt.</i>
<i>Yas.</i>	<i>Yasna.</i>
<i>Z. D. M. G.</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.</i>
<i>Z. s. R.</i>	<i>Zum sasamidischen Recht</i> , série d'articles de Ch. Bartholomæ.

Introduction

L'évolution de la famille patriarcale est une question qui a toujours préoccupé les sociologues. C'est là, en effet, un problème primordial pour l'étude de toute société. Sans remonter à Auguste Comte, qui voyait dans le groupe domestique l'élément le plus simple d'une communauté ou d'une nation, il suffit d'avoir quelque peu médité sur l'œuvre critique d'Emile Durkheim pour avoir cette conviction que l'organisation de la famille, sa structure, sa constitution, sa vie économique et religieuse et, enfin, son idéal sont à l'origine de tous les phénomènes de ce genre qu'on pourrait observer dans n'importe quel autre groupe social. Cette ressemblance entre la nation et le groupe domestique, entre la grande communauté et la petite, se manifeste surtout dans la famille patriarcale.

Celle-ci, s'il en fut, est le type même du groupe que nous nous sommes proposé d'étudier au cours de ce travail. Ce groupe domestique iranien, que nous avons disséqué et démonté, organe par organe, pièce par pièce, peut être classé dans la même catégorie que les familles hellénique, brahmanique et romaine. Il est sorti d'une communauté gentilice semblable à celles dont l'existence a été révélée à Rome et en Grèce. Il a subi l'influence des péripiéties héroïques, de l'économie et de la politique orientales. Il a été remanié et réadapté par les détenteurs officiels du Mazdéisme et par les effets moraux et les conséquences sociales des réformes religieuses que nous signale l'histoire de l'Iran.

C'est dans le groupe domestique romain que, pendant longtemps, on a cru voir le type le plus caractéristique du patriarcat. Mais aujourd'hui, grâce aux travaux des sociologues, nous avons appris que ce type romain se trouvait dans un état encore mieux conservé chez d'autres nations. D'autre part, on nous a mis en garde contre cette vue catégorique qui distingue un groupe domestique sur lequel le père reste tout puissant d'un autre groupe où

ce rôle est assuré par le sexe faible, c'est-à-dire par la mère ; on nous a fait voir que, dans les choses humaines plus encore que dans la nature en général, il n'y a pas toujours un produit à l'état pur ; on nous a fait considérer qu'un phénomène social est souvent doublé d'un épiphénomène. Il faut donc renoncer à voir dans une famille donnée un « type patriarcal ». Que de fois n'avons-nous pas trouvé, à notre grand étonnement, des « survivances matrilocales » au beau milieu d'un groupe que nous tenions pour essentiellement dominé par le *pater* ! Il y a loin d'une division théorique, faite dans un but de méthodologie, à une réalité vivante et récalcitrante qui refuse de souffrir la pointe acérée du scalpel et de l'instrument de précision maniés par le sociologue.

La famille que nous étudions ici, par les différents aspects qu'elle nous présente, par la diversité multiple de son substrat humain, par sa faculté d'adaptation surprenante et sans cesse renaissante, par sa force de résistance, par son endurance et, enfin, par sa longévité, supporte assez mal le classement *a priori* et la répartition en catégories qui nous viennent à l'esprit toutes les fois que nous sommes en présence d'un phénomène simple en apparence.

Les sociologues, Durkheim en tête, nous ont mis en garde contre un autre procédé simpliste qui consiste à commencer l'étude d'un groupe par une théorie générale, au risque de sacrifier à l'esprit d'école et à la rigoureuse discipline les détails les plus intéressants et les plus abondants qui ne cadreraient pas bien avec les vues initiales et théoriques. Nous avons profité de ces remarques pour donner la plus grande place aux faits, à la description des rites et à l'étude des institutions comme le souhaitait Durkheim dans son analyse de l'ouvrage de H. d'Arbois de Jubainville (*La famille celtique. Étude de droit comparé*, Paris, 1905) au tome X de l'*Année Sociologique* (p. 426). Nous leur avons donné la préférence, au risque de paraître d'une monotonie et d'une rigidité rebutantes, et laissé la partie « explications et théories générales » aux seuls sociologues maîtres en cette matière.

Il ne faudrait pas se méprendre en lisant notre titre, « la famille iranienne aux temps anté-islamiques », sur l'étendue du sujet. Il est vrai qu'au cours de ce travail nous avons embrassé presque toute l'histoire du groupe iranien des origines à l'invasion mahométane ; mais, historiquement, notre intérêt se porte spécialement sur l'époque où, « le vaste agrégat qui constituait le clan se segmente en un certain nombre de familles particulières, autonomes », chacune administrant, comme elle l'entend, les intérêts qui

lui sont propres et, enfin, nous nous sommes arrêtés longtemps quand le groupe, favorisé par les conditions extérieures et les contingences, arrive au point culminant de sa maturité, quand, « à la vie une et homogène de l'origine, se trouve substituée une pluralité de foyers d'activité hétérogènes et indépendants (E. Durkheim, *Année Sociologique*, tome XI, p. 366). C'est ce souci de décrire la famille, quand elle a atteint la phase décisive de son évolution, qui a fait que nous nous sommes étendus à volonté sur les v^e, vi^e et vii^e siècles, époque brillante où l'Iran sort du « moyen âge » dans lequel l'avait plongé ces invasions balkaniques que les historiens occidentaux ont coutume d'appeler la conquête d'Alexandre.

Comme la famille que nous étudions est un groupe zoroastrien et que, par hasard, la communauté zoroastrienne a survécu jusqu'à nos jours aux vicissitudes et à la révolution des temps, nous avons suivi le développement et l'épanouissement de certains faits domestiques jusqu'à l'époque post-sassanide. Cette course rapide à travers les siècles, qui effraierait un historien, à juste titre d'ailleurs, ne devrait pas surprendre le sociologue, car, si le temps détruit l'œuvre des personnages historiques, s'il renverse les empires et transforme la mentalité et les idées de l'individu, bref s'il se traduit pour l'historien par une série de changements et de révolutions, il a, par contre, une influence des plus modérées et des plus douces sur les éléments essentiels et les points fondamentaux de la vie familiale. Il n'y a donc pas une différence considérable entre le groupe du vi^e et celui du x^e ou du xiii^e siècle. Nous n'entendons évidemment pas que la famille zoroastrienne de l'époque mahométane ait conservé intacts les usages et les principales institutions du siècle de Chosroès le Grand, ni le groupe domestique de ce siècle tous les caractères de celui du iii^e. Mais, en général, nous nous sommes arrêtés au moment bien connu où l'Empire de l'Orient, fondé et organisé par les Iraniens, passe presque tel quel entre les mains des califes de Mahomet; à l'époque où, dans le cœur de l'Iranien, une religion nouvelle vient se substituer à celle de Zarathoustra. Cette limite volontaire que nous nous sommes imposée ne devrait pas tromper le lecteur sur cette conviction intime que nous avons et qui a été confirmée par les résultats obtenus dans cette étude; conviction qui est de ne pas croire que la famille iranienne moderne est constituée sur le « type musulman », car c'est là une erreur du commun de croire qu'il y a un type musulman de famille, erreur aussi lamentable et lourde

de conséquences que celle qui voudrait qu'il y ait un « art musulman » opposé à un « art chrétien », alors qu'on ne devrait parler que de l'art espagnol par exemple où les éléments mauresques et gothiques se cotoient pour s'harmoniser dans un style pur et original, ou de l'art iranien dans lequel se sont juxtaposés, au cours des siècles, des éléments architecturaux et plastiques empruntés aussi bien aux Syriens qu'aux Hindous ou aux fils du Céleste Empire.

De même que l'art chrétien d'Arménie n'a rien à voir avec le gothique, de même que l'architecture mauresque est à cent mille lieues de l'art monumental des Iraniens, de même la famille iranienne est aussi éloignée de la famille arabe que le groupe domestique français l'est de celui des Chrétiens du Caucase. Il n'y a donc pas *une* famille musulmane, mais bien *des* familles mahométanes, des types qui chacun, à vrai dire, n'ont de musulman que le nom. Une religion, surtout une religion universelle, précisément par son universalité, est bien incapable de créer en Sociologie, comme en Art, un « type ».

Ces derniers temps, on entend parler des expressions surprenantes telles que la sociologie musulmane ou la famille musulmane, expressions *a priori* dont on devrait à juste titre se méfier. C'est ainsi que l'histoire de la famille iranienne moderne n'est et ne pourrait être que celle du groupe iranien anté-islamique. On invoquerait vainement l'influence d'une religion, on n'y songerait même pas si l'on pensait que ce n'est pas la religion qui fait l'homme, mais bien l'homme qui fait sa religion.

L'Iranien a déformé l'Islam conformément à ses besoins coutumiers et à ses goûts ataviques. Nous pouvons même dire que c'est lui qui a achevé l'œuvre islamique. Qu'on ne se méprenne donc pas sur le sens des mots « anté-islamiques » qui se trouvent à la tête de ce travail, car, pour nous, en dépit du zoroastrisme, du paganisme arabe et de l'islamisme, il y a toujours une famille iranienne et une famille arabe, l'une aussi loin de l'autre aujourd'hui qu'elles le furent il y a plus de mille ans !

Il est d'usage, toutes les fois qu'on veut décrire *sociologiquement* la constitution et le fonctionnement d'un groupe domestique, de consacrer une partie du travail à l'étude de l'ensemble, c'est-à-dire de son volume et de sa densité. Cette obligation s'impose d'autant plus que le groupe qu'on se propose d'étudier est souvent un organisme vivant. Mais on conviendra, pensons-nous, qu'un tel

procédé n'est pas toujours applicable à l'examen d'une famille qui, depuis des siècles, a cessé de vivre, d'un groupe en quelque sorte fossile. Il est vrai que nous avons présenté, plus haut, la famille moderne comme l'héritière en ligne droite du groupe ancien; mais c'est le résultat *a posteriori*, la conclusion personnelle que nous avons tirée de notre étude. Avant d'avoir commencé celle-ci, c'est-à-dire *a priori*, il était donc imprudent d'appliquer au groupe antique le procédé d'après lequel on a généralement coutume d'étudier la famille contemporaine. C'est pourquoi nous avons commencé, dans ce travail concernant la famille iranienne anté-islamique, par donner une vue d'ensemble de la constitution en même temps que de l'évolution générale de la société domestique. Nous avions à tenir compte du *temps*, de la succession des siècles et des changements insensibles, mais profonds, que cet élément apporte généralement au sein du groupe.

Il était impossible de commencer brusquement l'étude du groupe sassanide sans en présenter au préalable le passé, les origines et enfin l'histoire. Disons-le tout de suite que, pour ce faire, nous ne sommes pas remontés, comme on dit, au déluge pour avoir à donner sur les débuts des vues fantaisistes ou des explications séduisantes qui auraient suffi pour nous dérouter et nous lancer prématurément sur des chemins écartés et sans issue. C'est tout juste si nous nous sommes permis de consacrer le début de notre première partie au rappel des origines « gentilices » du groupe iranien, comme cela ressort des inscriptions perses et de l'étude approfondie des textes sacrés.

Sur l'origine des pouvoirs du « *despote* », c'est-à-dire du pater-familias archaïque, nous aurions dû garder le silence et ne point faire dériver sa puissance absolue des pouvoirs généralement assez modérés que le père du clan exerce sur ses sujets. Cette erreur, naguère assez commune que Durkheim reprochait à C.-W.-L. Lunsbach (*State and Family in early Rome*, Londres, 1908) au tome XI de l'*Année Sociologique* (Paris, 1910), méprise que nous retrouvons également chez G. Glotz dans ses études sur la Grèce (collection d'Histoire Générale de G. Glotz) et qui consistait à attribuer au père de la communauté gentilice la même puissance absolue sur ses subordonnés que plus tard le « *despote* » exerce sur les siens, nous l'avons frôlée d'assez près. Nous avons omis de dire, et nous nous empressons de le rappeler ici opportunément, que le clan primitif d'où sort la famille archaïque est organisé, non pas de manière *despotique*, mais bien assez libéralement et démocratiquement. Comme nous l'avons dit au cours de l'ouvrage,

le clan iranien primitif a dû être organisé à peu près comme un groupe kafir tel que l'a décrit Robertson. Le chef n'y exerçait pas sur ses sujets le même pouvoir qu'exercera plus tard sur les siens le père de famille. Nous le rappelons dès à présent, les principales attributions du paterfamilias iranien ne sont pas précisément celles du père du clan, ni la *patria potestas* le pouvoir naguère détenu par le patriarche gentilice. L'origine de la *potestas*, du pouvoir absolu du *pater*, date donc de l'époque où, avec la dissolution du clan, l'intervention incessante des *clansmen* dans le groupe domestique vient à manquer. C'est la cessation soudaine de ce pouvoir de contrôle, la libération totale du maître de la maison du joug du clan, qui est l'apogée, sinon l'origine, du *despotisme*.

Nous avons voulu marquer ensuite les circonstances historiques qui ont déterminé l'éclosion de la société domestique et sa naissance à partir du clan primitif. Nous avons passé alors en revue les caractéristiques de la famille archaïque, indiqué les principales étapes qui la conduisent aux premiers siècles de notre ère et enfin en pleine période sassanide.

Dans cette seconde moitié de notre première partie, nous avons suivi les changements matériels et moraux qui ont déterminé l'évolution de la densité du volume du groupe sassanide, pour insister spécialement sur l'aspect et le sens de l'évolution du groupe iranien vers le VI^e siècle.

Dans une seconde partie, nous sommes entrés au cœur du sujet pour examiner à fond les rouages de la société domestique et leur fonctionnement. C'est cette portion de notre travail qui est consacrée à l'étude de la parenté en tant qu'institution.

Pour l'étude d'un groupe contemporain ou de tout groupe antique ayant déjà fait l'objet de nombreuses études, la sociologie prescrit d'examiner, dans l'ensemble et en général, d'abord la constitution, puis la nature et enfin la dissolution du lien de parenté, et cela sans égard aucun pour les différentes sortes et les espèces vulgaires ou juridique qu'on a coutume de distinguer ordinairement dans la parenté. Malheureusement pour nous, la famille iranienne anté-islamique n'avait fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude générale et la parenté civile ou légale dans l'ancien Iran n'était pas plus connue, dans ses différentes espèces, que l'étude sociologique que nous nous promettons d'en faire. D'où le sacrifice de l'examen tripartite (constitution, nature, dissolution du lien) à l'étude détaillée et par espèces, étude qui relève encore du folklore et du droit plutôt que de la sociologie.

Nous avons, en effet, consacré, dans cette seconde partie, plusieurs chapitres à l'étude du lien matrimonial, un à celle de la parenté spécifiquement adoptive, un autre à celle de la filiation légitime et enfin un dernier à celle des autres rapports de parenté, à savoir la parenté médiate. Le culte des ancêtres, la succession, le deuil et la curatelle ont fait l'objet du dernier chapitre de cette seconde partie. Nous avons, comme on le voit, marqué, contrairement à ce qu'on a l'habitude de faire dans les études courantes, la différence que souhaitait Durkheim, au tome XI de l'*Année Sociologique* (p. 340), entre le testament et l'adoption. En effet, comme le reprochait ce grand sociologue à W. Erdmann (*die Entwicklung der Testierfreiheit im römischen Recht. Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, XXI, 1908), nombre de juristes et de philosophes ont eu l'imprudence et le tort de confondre l'une avec l'autre les deux institutions du testament et de l'adoption. C'est, disait le savant, vers la fin de l'Antiquité qu'il y a eu une confusion véritable entre le fait de faire un testament et celui de se donner un exécuteur testamentaire.

Dans ce travail, nous avons eu affaire avec le même phénomène. Avant nous, au XIX^e siècle et même avant la guerre, les iranisans confondaient entièrement avec l'adoption iranienne, qu'ils ignoraient, l'institution de l'exécution testamentaire. Leur erreur était d'ailleurs le résultat logique des sources dont ils disposaient alors. Au bout d'une évolution séculaire, les Iraniens avaient, en effet, fini par faire d'une même personne leur fils adoptif et leur exécuteur testamentaire; mais c'est une chose, nous l'avons établi au cours de ce travail, qui se réalise définitivement des centaines d'années après la chute de la dynastie des Sassanides. Au VI^e siècle, contrairement à ce que croyaient nos prédécesseurs, il y avait, en Iran, une différence nette entre l'adoption et l'exécution du testament, entre le fils adoptif et celui qu'on choisissait pour lui confier la curatelle.

L'examen de la partie interne du groupe terminé, il ne nous restait plus à voir que les rapports de ce dernier avec l'extérieur. Cette portion de notre travail nous a bien embarrassés, car la pénurie des sources, jointe à l'inexistence et au manque absolu d'aucun travail tant général que particulier, sur la société iranienne à l'époque sassanide, nous a mis dans l'alternative de renoncer à cette partie ou, tout simplement, de ne donner qu'une étude assez poussée de quelques questions seulement intéressant la communauté domestique. C'est cette dernière solution que nous avons

adoptée. Souvent nous avons été réduits à ne donner qu'une étude des rapports de l'individu avec le monde extra-domestique là où nous devrions faire un examen des relations de la famille avec la corporation, la classe sociale et enfin l'État. C'est pourquoi nous n'y avons donné qu'une vue générale de la personnalité religieuse, juridique et économique du groupe.

Avant d'entreprendre ce travail, nous avons cru, vu le nombre d'articles et de livres où l'on traite plus ou moins directement une ou deux parties de notre sujet, que, pour l'étude de la famille iranienne, il y aurait des documents et des études assez riches. Pourtant, la désillusion n'a pas tardé à venir. Tous ces articles et livres aux titres séduisants ne contenaient, en vérité, que fort peu de choses; de maigres renseignements puisés un peu partout y constituaient le fonds d'un travail souvent basé sur quelques idées erronées, échafaudées pour la plupart soit sur une fausse lecture des textes, soit sur une interprétation empirique des phénomènes sociaux. Il faut l'avouer ici franchement, à la lecture de ces pages, nous avons éprouvé d'abord un certain découragement. Y aurait-il là vraiment matière à un travail? Les répétitions des auteurs que nous avons consultés nous donnèrent ensuite l'idée d'aller directement aux sources, de consulter les meilleures traductions et souvent même les textes. C'est alors que nous avons trouvé un certain nombre de documents de tout premier ordre, fragmentaires, il est vrai, mais qui, à la lumière d'une interprétation méthodique et sociologique, offraient l'avantage de nous éclairer pour l'examen des parties obscures ou des endroits embrouillés qui, hélas! abondent par trop dans ces textes si mal transmis.

Les sources directes que nous avons consultées sont, en dehors des livres zends (les *Gathas* et l'*Avesta* récent), les fragments et les textes pehlevs. Ces derniers ont rarement été traduits ou interprétés.

C'est surtout le cas pour ceux d'entre eux qui ont directement trait à notre sujet ou qui offrent un certain intérêt sociologique. Nous voulons parler des *Mâtikân-i-hazâr-Dâstân*, texte de tout premier intérêt qui a été publié, pour la première fois, par M. J. J. Modi et Ervad T. D. Anklesaria sous le titre *Mâdigân-i-hazâr-Dâdistân. A photozincographed fascimile... edited by J. J. Modi, Poona, 1901*, et *The social Code of the Parsis in sasanian-times or the Mâdigân-i-hazâr-Dâdistân, Part II, By Ervad T. D. Anklesaria, Bombay, 1912*. Ce fameux code n'est, en effet, qu'une

compilation assez mal faite des sentences prononcées sur diverses matières par les plus grands juristes iraniens du v^e et des débuts du vi^e siècle. Son compilateur, Farrukh-i-Vahrâmân lui-même, reste dans l'ombre ne donnant que le nom du juriste dans l'œuvre de qui il a puisé la sentence. Ce n'est donc pas un livre à l'usage du vulgaire, un code, mais bien une œuvre de jurisprudence dans laquelle nous relevons maintes irrégularités et contradictions et, souvent sur la même question, plusieurs opinions divergentes émises par tel ou tel docteur. On voit tout de suite le danger d'un tel livre, vu que ses opinions, déclarées avec la plus grande liberté et même parfois dans un esprit de libertinage, ne correspondent pas toujours au droit généralement pratiqué dans l'Iran sassanide. Christian Bartholomæ, qui publia quelques parties de ce livre (*Zum sasanidischen Recht, I-V, Sitzungsberich. der Heidelber. Akad. der Wissensch., Phil.-hist. Klasse.*, Heidelberg, 1918, 1920, 1922 et 1923), éprouvait déjà un mal, qu'il a d'ailleurs lui-même avoué, à se retrouver dans cet amas de contradictions flagrantes. Devant la même difficulté, nous avons supposé, en nous appuyant sur l'histoire, que ces divergences relèveraient en général de l'enseignement juridique de deux écoles, l'une traditionaliste, réfractaire à toute idée nouvelle et qui se cramponne désespérément au vieux droit du v^e siècle, et l'autre libérale, jeune, ouverte à toute idée nouvelle et tenant compte davantage de l'évolution morale et matérielle du vi^e siècle que des règles draconiennes du droit inspiré par les Livres Sacrés. Nous avons pensé qu'il y avait là deux conceptions, l'une vieille et l'autre nouvelle; cette hypothèse nous a permis, d'abord, de réconcilier l'opinion des juristes et, ensuite, d'expliquer les étapes considérables que le droit iranien franchit au siècle de Chosroès le Grand pour devenir plus souple et plus humain. La publication de Bartholomæ contient environ une vingtaine de verdicts (*dâtastân*) intéressant directement le droit privé iranien. Malgré leur nombre restreint, ils ont été pour nous d'un grand secours et nous ont permis d'éclairer des questions souvent d'une importance capitale pour l'étude de la famille, telles l'adoption, le préciput successoral et la personnalité juridique du groupe domestique.

En dehors de cette source capitale, nous avons eu surtout affaire à des recueils de tradition (*Ravâyât*). Il en est, parmi ces derniers, qui ont été écrits en pehlevi, peu après la chute de l'Empire Sassanide, et qui nous renseignent, d'une façon plus ou moins directe, sur le droit privé du vi^e et du vii^e siècles. Le *Dênkard*,

le *Dâtastân-i-Dênîk* et le *Shâyast-Nashâyast* en sont les principaux. Vient ensuite l'amas informe des traditions mazdéennes écrites par les dastours directement en persan. Les *Ravâyât* de Dârâb-Hormazyâr publiés à Bombay et les *Sad-Dar* en prose éclairent souvent, d'une manière assez directe, les usages des temps sassanides. Nous leur avons fait d'autant mieux confiance qu'ils sont l'œuvre de dastours érudits et consciencieux et qu'ils sont, de plus, l'écho des traditions pehlevies plus anciennes ou des livres du VI^e siècle qui ont été malheureusement perdus.

A côté de ces œuvres faites par des Mazdéens, il faut parler de trois livres persans qui peuvent être considérés, à condition d'être consultés avec sagacité, comme des sources de la plus grande importance. La richesse du *Livre des Rois* de Firdouci nous dispense d'en rappeler les mérites et les avantages en tant que source de la sociologie de l'Iran antique. Mais il y en a deux autres qu'on a souvent négligés et qui sont, tous les deux, d'une importance primordiale pour l'étude de la société iranienne anté-islamique. L'*Épître de Tansar*, écrite au VII^e siècle par Dâdhveh-i-Dâdhgosh-naspân, plus connu sous le nom arabe d'Ibn-ol-Mokaffa', et dont nous ne possédons qu'une traduction persane due à Hassan-ibn-Isfandyâr, l'auteur connu de l'*Histoire de Tabaristan*, peut être considérée comme un document considérable et inappréciable sur le siècle de Chosroès le Grand. *Wis-ô-Râmîn*, auquel personne n'avait songé avant nous, est la traduction en vers persans, fait par Fakhr-od-Dîn As'ad-al-Esterâbâdhy-al-Fakhry-al-Gorgâny, que nous appelons tout simplement Fakhr d'Hyrcanie, d'un roman pehlevi qui doit, croyons-nous, remonter à l'époque parthe. Cette traduction, publiée pour la première fois, en 1865, à Calcutta, par W. M. Lees et Ahmad-Aly et, une seconde fois, en 1933, à Téhéran, par M. Minovi, est loin d'être aussi infidèle qu'on le croit généralement. Les rites, les coutumes, les usages mazdéens et les habitudes parthes qu'elle nous transmet sont rigoureusement conformes aux données historiques relatives à l'ancien Iran. Comme source, ce livre mérite d'être mis sur le même pied, dans le domaine du persan, que l'*Ayâtgar-i-Zarîrân* reconstitué par M. E. Benveniste. Nous n'avons pas hésité à tirer partie de ces beaux livres, pour ce qui regarde la description des cérémonies et les conceptions purement iraniennes du monde.

Quant aux témoignages des auteurs anciens, ils ont été tant de fois reproduits que nous avons été souvent dispensés de les vérifier. Quelquefois d'une importance capitale, ces témoignages restent

la plupart du temps assez loin du sujet et, généralement, ils ne peuvent servir, vu leur pauvreté, qu'à contrôler les renseignements recueillis dans les sources directes. Ceux des Gréco-Romains contemporains des Sassanides ne valent naturellement pas les précieux renseignements recueillis par Ta'âlibi, Tabari, Al-Biruni, Nizâm-ul-Molk, Ibn-Isfandyâr et Marachi.

Les études faites sur place au sujet des Zoroastriens modernes ou d'autres peuples iraniens tels les Tâdjiks du Haut-Oxus, les Kafirs, etc., par Anquetil-Duperron, Ujfalvy, Schulze et Robertson, nous ont fourni d'incomparables points de comparaison entre la société contemporaine et celle du *vi*^e siècle. Les travaux sur les Parsis de l'Inde ont été recueillis par Menant et plus récemment par J. J. Modi (*Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay, 1922), d'après les articles écrits par l'auteur pour l'*Encyclopædia of Religions and Ethics* de Hastings. Pour les usages iraniens moderne, enfin, qui permettent d'expliquer une foule de choses, par ailleurs vagues et incertaines, nous nous sommes contentés de notre modeste expérience.

Le seul travail de quelque importance sur des questions relatives au droit privé de l'ancien Iran est celui, fait assez hâtivement en somme, par Christian Bartholomæ. Sa *Frau im sasanidischen Recht* n'est qu'une conférence publiée en une dizaine de pages vers la fin de sa vie. Ce savant, dans son petit travail, n'avait pas eu l'occasion d'approfondir la question. Son idée de présenter la « femme sassanide » comme un « Rechtsobjekt », un objet de droit, est plutôt malheureuse, car, comme nous l'avons établi à la fin de notre chapitre sur le mariage, l'Iranienne du *vi*^e siècle est loin d'être un *objet*, puisqu'elle peut être propriétaire et vivre sous le régime de la séparation des biens. C'est à juste titre que M. Mauss, au tome I^{er} de l'*Année Sociologique* (nouvelle série, Paris, 1925), disait à la page 631, en parlant de cette petite brochure, qu'« il faudra évidemment étudier de plus près tous ces documents ». A notre connaissance, depuis Bartholomæ, personne n'a eu l'occasion de traiter la vie privée dans l'ancien Iran si ce n'est M. A. Christensen. Cet éminent iranisant qui, dans son *Empire des Sassanides: le peuple, l'Etat, la cour* (1907), n'avait consacré à « la famille et la société » que cinq pages seulement sur deux cents, n'a pas eu apparemment le temps de revenir sur la question dans son *Iran sous les Sassanides* (Copenhague, 1936) quoiqu'entre temps il y avait eu les travaux de Bartholomæ sur les *Mânikân-i-hazâr-Dâtastân*. Ce que cet auteur dit, en particu-

lier sur l'adoption n'est guère admissible, vu qu'il puise en général ses renseignements dans un simple *ṛāvâṭ* pehlevi (*Dâtastâ-i-Dênîk*). Ce qu'il dit du mariage et des femmes est également périmé.

Pour la transcription des termes zends et vieux-perses (alt Iranisch), nous avons suivi l'usage qui a prévalu depuis Bartholomæ conformément à l'orthographe préconisé par l'*Altiranisches Wörterbuch* (Strasbourg, 1904). Pour l'orthographe des mots pehlevi, nous nous en conformons aux caractères dont use H.-S. Nyberg dans son *Hilfsbuch des Pehlevi* (Upsale, 1928-31). Quand aux mots persans, nous suivons l'orthographe conseillé à P. Horn par H. Hübschmann (*Persische Studien*, Strasbourg, 1905).

La transcription latine des mots indiens est faite, toutes les fois que nous avons à en citer, d'après celle de notre source principale, en cette matière, l'œuvre de J. Jolly. Pour les mots arabes, nous avons évité les transcriptions multiples et scabreuses, préconisées par les différentes écoles d'arabisants, pour suivre tout simplement la prononciation naturelle des mots. Nous avons évité également cette habitude pernicieuse et arbitraire de certains qui voudraient prononcer à la manière des Arabes un mot de cette langue depuis longtemps adopté par la langue persane.

Les noms propres les plus connus sont donnés conformément à l'usage classique. Quant aux termes toponymiques, nous les donnons suivant l'usage français ordinaire.

Par conséquent, en plus des 25 lettres que l'alphabet français mettait à notre disposition, nous usons, pour les expressions étrangères, des signes suivants :

1° les voyelles accentuées *ā*, *ē*, *ī*, *ō*, *ū*, qui sont, comme on le sait, des voyelles longues. Pour l'aveistique, il faut ajouter l'*ə* (e renversé) qui est une voyelle brève et qui, mise entre deux consonnes, doit être à peine prononcée. La lettre *ā* (*ā* surmonté d'un *o*) se prononce comme un *ô* à peu près comme dans le mot français Saône).

2° Pour les consonnes, en dehors des lettres grecques *β*, *δ*, *γ*, *θ* et *χ* qui remplacent les composés *vh*, *dh*, *gh*, *th* et *kh*, nous servons des sifflantes slaves *č*, *ǰ*, *š* et *ž* qui sont, en effet, les équivalents de *tch*, *dj*, *ch* et *j*. Pour les consonnes spéciales à la langue zende, *t* et *ṛə*, disons tout simplement qu'elles se prononcent respectivement comme *tt* et *gn*, à peu près comme dans les mots français crevette et Charlemagne.

Nous avons écrit les noms propres en renonçant, pour les lettres

capitales, aux signes diacritiques. Toutes les fois qu'on en trouvera, on pourra se reporter à l'index où nous donnerons, entre parenthèses, leurs prononciations.

Nous croyons, malgré la nature hétérogène, fragmentaire et éparse de nos sources, avoir traité chaque question dans la mesure du possible, séparément et à sa place, sans présenter les divers documents dans un étalage où ils seraient catalogués et juxtaposés sans aucun égard pour leurs valeurs respectives. Nous avons autant que possible, et quand la chose traitée se trouvait dans d'autres livres, évité la surcharge documentaire et les énumérations inutiles qui eussent rendu la lecture trop difficile. Ce faisant, nous nous sommes rappelé que cette étude était surtout destinée aux sociologues et que ces derniers n'ont pas toujours accès à des livres et documents composés dans les langues orientales. C'est pourquoi nous avons donné aussi la plupart de nos renvois à des traductions en langues modernes français, allemand et anglais autant que cela se pouvait.

Espérons, malgré tout, que l'on ne se laissera pas rebuter à certains passages par l'aridité et la sécheresse des détails. Nous nous sommes souvenus qu'une thèse est avant tout une étude et non un travail de vulgarisation. Aussi avons-nous souvent sacrifié à la vérité et à la production d'un document le plaisir d'émettre un jugement par trop personnel ou une généralisation séduisante.

En somme, malgré tous les inconvénients, nous avons osé entreprendre l'étude d'un pareil sujet, car nous comptons beaucoup sur le secours bienveillant et réconfortant de nos chers et éminents maîtres, MM. P. Fauconnet et E. Benveniste, qui ont eu l'obligeance, durant tout ce travail, de guider nos pas et d'en surveiller les progrès. S'il y a quelque mérite dans cet exposé sur la famille iranienne anté-islamique, c'est aux conseils qu'ils nous ont toujours donnés qu'il faudrait l'attribuer.

PREMIERE PARTIE

Coup d'œil sur
l'évolution générale du groupe



§ I. — *L'évolution de la famille iranienne
avant les Sassanides*

Originairement les Iraniens se divisaient en clans. Plus tard ces groupes donnèrent naissance aux familles et aux tribus. Il y eut ainsi une hiérarchie de pyramides humaines avec la famille comme le noyau central. Cette famille primitive était strictement patriarcale; sur elle le pouvoir paternel était illimité. Seulement ce premier groupe familial, immédiatement issu du clan, devait lentement évoluer; c'est ainsi qu'au cours d'une période de douze à treize siècles, de Zoroastre à l'époque des Chosroès, elle va perdant de son ancien volume et de sa cohérence pour atteindre enfin cette forme que nous étudierons au cours de ce travail.

Pour comprendre cette transformation il nous faut avoir une idée d'ensemble de l'ancien groupe familial que nous appellerons de type gentilice, puisqu'il était directement issu du clan.

La grande famille est le type le plus ancien que nous connaissons; voici sa composition: sur un patrimoine héréditaire et inaliénable, sous un même toit, elle groupe père, mère, enfants, petits-enfants, frères et sœurs, brus, gendres, cousins, etc., tous sous un même chef, autour d'un même foyer et pour célébrer le même culte. C'est le groupe issu du clan. Par contre la composition du groupe sassanide, celui du ^{vi}e siècle de J.-Ch., correspond à un type plus évolué: avec les parents et les enfants, la famille d'alors nous paraît bien moins volumineuse que son archétype gentilice: elle est alors, peut-on dire, réduite à sa plus simple expression.

Il y a eu donc pendant ces seize siècles une lente transformation, évolution dont les principales étapes n'ont laissé malheureusement aucune trace, mais que, cependant, à l'aide des données de la sociologie, nous pouvons reconstituer dans son ensemble.

La dissolution du clan, semble-t-il, n'a pas été le fait d'une révolution rapide de la constitution de la société, mais bien le

résultat d'une lente transformation des idées religieuses. Au début, le mouvement était, paraît-il, inhérent au groupe gentilice et aboutissait çà et là à l'éclosion de nouveaux foyers patriarcaux, quand tout à coup, sous la poussée de la propagande zoroastrienne, il se précipita avec un rythme de plus en plus accéléré. Ainsi la famille de type volumineux sortait du sein même du groupe gentilice. C'est la première étape.

Une autre étape décisive est franchie par ce groupe archaïque quand avec la fondation de l'Empire Achéménide apparaît, pour la première fois, la monnaie, la richesse économique et avec elles la possibilité de partager le patrimoine, de diviser la grande famille en plusieurs autres de dimension plus restreinte. Cet inévitable morcellement du patrimoine marque l'autre étape importante que dut traverser le groupe domestique iranien.

La dernière étape enfin, celle dont l'étude fait le sujet même de notre thèse, est atteinte au VI^e siècle de notre ère, quand l'affermissement du pouvoir monarchique, la formation d'un Etat évolué et l'émancipation matérielle et morale de l'individu auront précipité la décadence de l'autorité patriarcale et par là même, celle de l'institution de la *potestas*.

Telles sont, en gros, les principales phases de l'évolution du groupe familial dans l'Iran anté-islamique. Seulement, pour mieux saisir le caractère complexe de cette transformation, nous devons entrer dans le détail et souligner les points caractéristiques sur lesquels, au cours de chacune de ces phases, l'influence de l'évolution reste la mieux marquée.

Tout d'abord établissons les caractères principaux du groupe de type archaïque.

C'est du clan, appelé par l'Avesta *zantav-*, que sort l'ancienne famille; il est donc naturel qu'elle en conserve les principaux caractères; aussi le Livre Sacré de l'Iran trace-t-il certain parallèle entre le *zantav-* et la famille, celle-ci restant organisée sur le modèle de son prototype gentilice.

Aux temps « gathiques », c'est-à-dire environ vers le VII^e siècle avant notre ère, le centre du groupe familial est le *dāmāna*, la maison, sur lequel le *dāngpaitiš*, le *dominus*, règne en maître absolu. Ce seigneur, qui n'est nul autre que le père du groupe, exerce sur ses nombreux subordonnés, les *nmānīa*, la justice domestique appelée le *nmānobaxta*.

La maison princière, celle d'un chef, est organisée sur le même modèle. Seulement elle est plus grande: c'est une *vis*, et son maître,

le *visopaitiš*, est plus riche et jouit d'un pouvoir qui s'étend au-delà de sa demeure. La « juridiction de *vis* », le *visobaxta*, que ce prince exerce sur sa famille, est évidemment plus étendue que celle d'un simple père, puisque lui il est en même temps le père et le prince.

Tels sont les différents noms de la résidence familiale, du père et de sa *potestas* transmis à nous par l'Avesta. Or, comme le mot *zantav-* correspond étymologiquement au grec *γένος* et au latin *gens*, il est très probable que le *zantav-* iranien désignait, à l'origine, ce que chez les Hellènes et chez les Romains les mots *γένος* et *gens* ont désigné, c'est-à-dire précisément le groupe gentilice. Seulement ce dernier n'a pas été, à l'époque dont l'histoire nous est parvenue, un clan totémique, mais simplement un clan évolué pour lequel le totem ne signifie plus qu'un emblème, ou encore, qu'un nom. Le *zantav-* dont l'Avesta nous parle est plus évolué encore puisqu'il n'est plus qu'une expression topographique et ne signifie plus que *canton*. C'est justement en remontant de la topographie à la « sociographie » que nous retrouverons le véritable *zantav-*, le synonyme du grec *γένος* et de la *gens* des anciens Latins, et que nous pouvons éclairer l'expression iranienne à l'aide des études déjà faites sur ses équivalents grec et romain.

Comment ce *γένος-zantav-gens* était-il organisé ?

Le clan indo-européen devait ressembler plus ou moins au groupe gentilice kafire tel que l'a décrit, à la fin du dernier siècle, le voyageur anglais Robertson. Indépendant, il devait régler ses affaires intérieures et extérieures en toute souveraineté. Ses membres étaient censés descendre d'un héros patronyme, d'un ancêtre mythique qui était peut-être à l'origine un vieux totem. Ainsi entre ces *clansmen* une parenté de fait s'était peu à peu substituée à l'ancien lien totémique. Le volume d'un tel groupe était nécessairement considérable. Un dieu ou des dieux avaient petit à petit remplacé l'ancêtre-totem et les principaux héros du clan. Le patriarche du clan exerçait sur ses subordonnés un pouvoir absolu, les jugeant, les commandant en temps de guerre et régnant sur eux. Après sa mort, il était adoré et redouté comme dieu.

Nous retrouvons les traces de toute cette organisation dans l'Avesta; en effet le Livre Sacré nous apprend que le *zantav-* est soumis à un chef nommé *zantupaitiš*; que celui-ci exerce sur le groupe une juridiction assez étendue nommée le *zantubaxta* que les membres du groupe, les *zantuma*, rendent un culte à une divinité nommée aussi *Zantuma*; et qu'en commun, tous, ils jouissent

de vastes pâturages appelés *šoiθra*. Ainsi donc le *zδntav-* du Livre Sacré ne peut être qu'un ancien clan.

Quels sont maintenant les caractères que cet ancien clan a transmis à la famille primitive ?

Ce sont, tout d'abord, la compétence du chef, du *zantupaitiš*; puis l'obéissance aveugle des membres de la communauté, des anciens *zantuma*; et, enfin, cette croyance que tout ce qui appartient à la communauté est sacré : ainsi il est nécessaire de célébrer un culte spécial aux ancêtres du groupe et il est défendu d'en partager le patrimoine.

Donc, le père de famille, le *dəngpaitiš*, puis le *nmānopaitiš*, qui succède petit à petit au père du clan, au *zantupaitiš*, hérite de son prédécesseur un pouvoir absolu sur la communauté : c'est ce privilège héréditaire que le Livre Sacré appelle le *nmānobaxta*. Par cela le « despote » a le droit de vendre ou mettre à mort ses femmes et ses enfants. Il a droit au respect de ces *nmānia-*, de ces membres de la famille. Il est pour eux un chef, un père, un seigneur, un prêtre, un dieu.

De même que le clan possédait ses terres, son *šoiθra*, de même le groupe qui en est issu, la famille, possède son patrimoine, son *nmāna*, ce « domaine » inaliénable et impartageable qui est propriété commune et sacrée.

Seulement cette première communauté domestique reste encore emprisonnée dans le cadre gentilice, conservant, par le culte de Zantuma et par quelques autres témoins de l'ancien *zantav-*, un vague souvenir de parenté avec les familles-sœurs issues du même clan et, pour ainsi dire, d'une même couvée. Elle conserve ce souvenir jusqu'à ce que de nouvelles transformations sociales viennent la tirer du milieu gentilice.

Comment la famille iranienne se débarrasse-t-elle du clan et quelles sont les circonstances historiques qui facilitent cette délivrance ?

La propagande zoroastrienne et le passage du clan à l'Empire des Achéménides sont, croyons-nous, les principales circonstances dans lesquelles la famille iranienne parvient à se défaire de la coquille gentilice.

En tant que facteur de la formation nationale, le zoroastrisme fut, paraît-il, le premier des agents sociaux qui détruisirent la constitution gentilice de la communauté iranienne. Divisés et dispersés à travers un pays aux voies de communication rares, les peuples iraniens étaient restés depuis de longs siècles la victime

préférée de leurs voisins d'Assyrie et de leurs frères encore trop barbares du Turkestan. Les querelles entre clans ne leur avaient pas encore permis de s'unir, de former une nation, de fonder un Etat, et ainsi, de résister à l'invasion étrangère, quand l'un d'eux, Zarathoustra, Mède de sang princier, conçut l'idée géniale de réunir ces divers clans qui tous parlaient les dialectes d'une même langue, en un seul peuple, une seule nation : il quitta Raghe (Téhéran actuel), son pays natal, pour la partie orientale du monde iranien où les chefs de tribu étaient les plus puissants et les moins pervertis par l'influence de l'étranger, et là, il entreprit sa tournée de propagande. Il enseignait entre autres, que la personne incarnant la « Majesté Royale », « la Majesté du peuple iranien », le *x'arənah*, doit réunir sous son sceptre tout le pays d'Iran, tous ces clans et peuplades qui parlent iranien, pour les unir et les soustraire ainsi à la domination de l'étranger. Ce *x'arənah*, ce génie protecteur du roi des Aryens, disait-il, favorisera le prince qui entreprendra cette tâche régénératrice, car cette force ne protège jamais le mauvais roi, le non-Iranien. Le principal chef des Bactriens, le roi Hystaspes, dont les sujets étaient constamment en guerre avec les nomades du Touran, se convertit, le premier, à la foi nouvelle, et pour les Zoroastriens, ce fut désormais ce prince qui incarna le *x'arənah*, la Majesté. Dès lors, en Iran, le terrain était préparé pour la fondation d'un Empire et celui fondé par Cyrus, le descendant d'Achaiménès, vint bientôt couronner de succès la propagande de Zarathoustra.

Aujourd'hui il est admis que le passage « des clans aux Empires » est un phénomène qui s'est manifesté dans la plupart des sociétés. Nous pouvons dire qu'en Iran, de même, c'est depuis le clan qu'on passa à l'Empire. Voici brièvement comment les choses ont dû évoluer.

L'Avesta nous apprend que le groupe gentilice, le *zantav-*, fait partie d'un groupe plus vaste appelé le *dahiyav-* et que celui-ci jouit d'une organisation semblable à celle du clan; d'autre part, les inscriptions achéménides nous apprennent qu'un *dahiyav-* est une province et donnent à la Perse, à la Parthie, etc., le nom de *daliyav-* si bien que ce terme semble désigner tous ceux qui parlent un même patois : une « communauté nationale ». Il est donc probable que le *dahiyav-* dont parle Zarathoustra était une « phratrie » de tous les clans habitant la même région, une confédération protégée par le dieu *Dahiyuma* et qui possédait un chef, un *dairəhyupaitiš*, lequel aurait pu être en même temps le patriarche

du clan principal et le maître de la *vis*. Or, au fur et à mesure que les Iraniens s'approchent du stade impérial, ce sont ces chefs de *dahyav-*, ces possesseurs de *vis*, qui acquièrent de plus en plus de l'importance; bref, ce sont eux qui enlèvent aux simples chefs de clan le rôle social et politique que ceux-ci avaient joué jusque-là. Cette transmission lente des pouvoirs de chef de clan au père de la « phratrie », au *visopaitiš*, se réalise naturellement, et avec le concours des circonstances, jusqu'au jour où le chef de *dahyav-* lui-même, se voit contraint de remettre le pouvoir suprême au plus fort de tous les *visopaitiš* d'Iran, celui des tribus perses, l'Achéménide, le roi des *dahyav-*, le *xšāyaθyah* dahyunām.

C'est au cours de cette évolution que le *zantav-* se vide de sa substance et que son cadre se brise, libérant pour toujours le groupe domestique qu'il tenait emprisonné.

Nous pensons découvrir la trace de cette éclosion du *zantav-* dans les quelques textes qui nous sont parvenus de cette époque lointaine de l'histoire de l'Iran. Ainsi le Livre Sacré et les Inscriptions achéménides donnent les noms de personne selon deux modes différents; la plus ancienne des deux sources, l'Avesta, fait suivre le prénom d'une désignation patronymique laquelle dans les Gāthā, la partie la plus ancienne du Livre Sacré, rappelle, par sa forme, plutôt un nom de clan qu'un nom d'ancêtre; or, l'*Avesta Récent*, composé quelques siècles plus tard, ne fournit plus que de simples noms de famille. Quant aux inscriptions achéménides, non seulement elles ne donnent pas le nom de *zantav-* du personnage mentionné (ce dont elles seraient fort en peine puisqu'il n'y a plus de clan), mais encore jugent-elles inutile de donner le nom de famille dès qu'elles ont mentionné le nom de *dahyav-*, la « nationalité » de l'intéressé, après avoir donné le nom du père de ce dernier. Ce changement dans la mention des noms prouve à lui seul ce que nous avons avancé sur la disparition du *zantav-*¹.

¹ Les noms iraniens ont été étudiés par F. Justi (*Iranisches Namenbuch*, Marbourg, 1895) mais cette étude n'est pas ce que nous appellerions aujourd'hui sociologique; aussi avons-nous été obligés d'entreprendre ici une petite étude « sociographique » des plus anciens noms iraniens que nous avons trouvés dans les principales sources épigraphiques. Faute de place, nous reproduisons ici quelques exemples caractéristiques parmi ces noms pour souligner la différence sociale entre les deux époques respectives auxquelles ils se rattachent. Voyons d'abord les noms de clan.

La plupart de ces noms se rattachent à la plus ancienne époque

L'Empire ayant absorbé le clan, l'État s'attribue le pouvoir de l'ancien *zantupaitiš*. Le *zantubaxta*, cette juridiction de clan de l'Iran pré-achéménide, devient l'attribution d'un juge cantonal, d'un *databara*, d'un fonctionnaire. Quant au pouvoir politique du père du clan, il est ou bien transmis au père de la *vis* régionale, lequel rend hommage au Grand Roi, ou tout simplement passé entre les mains d'un satrape. Mais ses attributions religieuses restent pour son successeur patriarcal, le *paterfamilias*.

Enfin les transformations économiques de l'Iran à l'époque achéménide déterminent un autre changement dans la constitution de la famille. Tant que la fortune des Iraniens consistait en troupeaux et en richesses foncières, le patrimoine domestique resta impartageable, mais aussitôt qu'apparut l'argent, la richesse mobilière, la fortune individuelle l'emporta sur la propriété collective et l'on fut amené à admettre le partage, sinon de tout le patrimoine, du moins celui de la partie liquide de l'héritage². Il est

avestique. Zarathoustra et son cousin Maidyōnāraha sont du groupe des *Spitāma*; Jāmāspa et Frašaoštra sont du groupe *Hvogva*; d'autres Iraniens appartiennent aux *χštavay*, aux *Sāma* (Yt 13, III; 61, 136); la famille princière de Bactriane appartient aux *Kavay* — nom propre qui deviendra commun et désignera tout prince légitime issu de Vistāspa, le protecteur de Zarathoustra. Tous ces groupes sont du vir^e siècle avant Jésus.

Or, les inscriptions perses, qui sont en majeure partie du v^e siècle av. Jésus, laissent dans l'ombre ces noms de clan pour ne plus donner que le nom du père du personnage mentionné et celui de son *dahyav*. Nous avons ainsi *Ardumaniš nāman Vahavkahyā puṣra Pārsaḥ*, *Bagabuxšah nāman Dādahyhyā puṣra Pārsaḥ*, ce qui veut dire « Le nommé A. fils de V., le Perse, le nommé B. fils de V., le Perse », etc... (*Béhistoun*, IV, 18).

Enfin dans l'Avesta-même, quelque temps après Zarathoustra, le nom de *Zantav* est abandonnée pour celui du père, de la famille, ou celui des aïeux : nous aurons ainsi *ŋritō Aēvōsareδō Fyūštāhe*, *Utautōiš Vitkavōiš Ziγrōiš Saēnāhe*, ce qui veut dire : « Th. fils de A. fils de F., U. fils de V. fils de Z. fils de S. » etc. (Yt 13, 125 et 126). Quelquefois il nous semble saisir le moment précis où ces changements s'introduisirent et nous distinguons la génération-même qui abandonna le nom gentilice. Les enfants de *χšviwrāspa* ne s'appellent plus *χštavay* comme leur père, mais plutôt *χšviwrāspides*, ceux de Jāmāspa abandonnent le vieux nom d'*Hvogva* pour devenir des *Jāmāspides*, ceux de Maidyōimāraha de même rejettent le nom des *Spitāmā* pour devenir des *Maidyōimāraḥides*, etc... (Yt 13, 104, 112, 114).

² Voir la partie de ce travail consacrée aux successions.

évident que sous un tel régime la famille se divise, se multiplie, que le groupe volumineux se partage en plusieurs petites familles.

Aujourd'hui, puisque les vingt mille briques à inscription récemment découvertes n'ont pas encore été déchiffrées, nous sommes dans l'impossibilité de déterminer dans quelle mesure les partages ont été appliqués par les Iraniens de l'époque achéménide; quand ces archives perses que les Américains ont transportées à Chicago seront publiées alors seulement nous serons en mesure de répondre à cette question. Comme la plupart de ces inscriptions perses sont des contrats privés déposés aux archives municipales de Persépolis, il est évident que le jour où elles seront publiées c'est toute l'histoire de la famille iranienne à l'époque perse qui sera à faire.

§ 2. — *L'évolution de la famille iranienne à l'époque sassanide*

Le groupe immédiatement issu du clan comprenait un grand nombre de membres. Il était volumineux, fortement organisé et strictement patriarcal. Son chef était tout puissant; il dominait les *nmānia* : ses femmes, ses enfants et toute la « domesticité » familiale; sur les uns et les autres il exerçait un pouvoir illimité : la juridiction domestique lui conférait le droit d'accuser et de condamner même ceux de ses fils qui déjà, par eux-mêmes, étaient pères de famille; elle lui permettait de tuer ses femmes et enfants, de les vendre en esclavage, de les renier, châtier, exposer, etc.

Or, comme souvent il arrive qu'un tel *paterfamilias* jouisse de plusieurs enfants, filles et fils, et que lui-même, sans trop attendre, procure à tous ces jeunes gens et jeunes filles des époux, le volume du groupe augmentait, prenant la forme d'une grande pyramide domestique laquelle, à la mort du père, se divisait en autant de tronçons, de figures similaires, que ce dernier laissait d'enfants.

Il va de soi qu'une telle famille comprenait un grand nombre de membres. Seulement ces derniers n'étaient pas tous liés entre eux de la même manière. Il y avait parmi eux ceux qui étaient

des proches parents, des *nabānazdišta*-, et ceux qui n'étaient que de simples parents, des *nāfya*-. Le premier groupe comprenait les parents proprement dits, les enfants, les frères et sœurs, les frères et sœurs des parents, leurs enfants et petits-enfants³. Ainsi la famille archaïque, si petite qu'elle fût, n'en comprenait pas moins un grand nombre de parents, célébrant tous un culte commun et vivant, en partie, d'un patrimoine également commun. Or, le type le plus simple de la famille iranienne anté-islamique, celui qui ne comprend que les seuls parents et enfants, n'apparaît pour la première fois en Iran que mille ans environ plus tard, vers le VI^e siècle de notre ère et en pleine période sassanide.

A cette époque, en effet, la famille iranienne se trouve à un stade déjà assez avancé de son évolution.

Elle doit cette transformation de volume à quelques facteurs de progrès économique, politique et social.

Elle bénéficie en même temps d'autres progrès qui déterminent chez elle une transformation radicale de son degré de cohérence, de son degré de composition; l'évolution générale de la société iranienne, dans le sens de l'émancipation individuelle diminue, au sein du groupe domestique, la puissance du père de famille, et augmente, par contre, celle des administrés de ce dernier, celle des *nmānā*: la femme tend ainsi à devenir au foyer, de plus en plus, l'égale de l'homme, du mari, tandis que les enfants s'affranchissent, petit à petit, du joug paternel naguère si tyrannique.

Au premier chef, la famille doit ces nouveaux avantages au zoroastrisme dont l'idéal domestique, dès le III^e siècle de notre ère, a été imposé aux Iraniens comme le modèle de toute organisation familiale; d'autre part elle en est redevable à d'autres facteurs: les progrès économiques et moraux réalisés dès la fin du V^e siècle.

Plus ou moins directement toutes ces causes ont définitivement engagé la famille iranienne sur cette nouvelle voie. Il est donc important, pour expliquer comment le groupe a atteint à ce degré d'évolution, de connaître quelque peu ces facteurs historiques et de déterminer suivant quel mode et par quel moyen ils ont amené tous ces changements heureux au sein de la communauté domestique.

Au début du III^e siècle de notre ère, le groupe domestique restait

³ *AWb.*, 1040.

comme auparavant soumis au mǎnpeδ, l'héritier de l'antique *nmā-nopaitiš*, le *paterfamilias* archaïque. Celui-ci, selon l'usage antique, exerçait sur le groupe une justice appelée le *mānbāzišnīh* et que sous les Achéménides on nommait *nmānobaxta*. Comme jadis, il exerçait sur les membres du groupe une justice sévère qui lui conférait jusqu'au droit de faire mourir ses femmes et enfants. Il se considérait le représentant des dieux et présidait, devant le pyrée domestique, à la célébration du culte. Sous lui, le groupe restait fermé à toute ingérence étrangère. Mais à la fin de ce siècle, quand le zoroastrisme parvient enfin à s'ériger en église nationale, le mǎnpeδ, le *paterfamilias*, ne peut plus résister à l'ingérence de plus en plus directe de la nouvelle église officielle. Au foyer, le mage vient rivaliser avec le mǎnpeδ et c'est ce dernier qui se voit obligé d'abandonner le monopole du culte domestique. Cet échec est naturellement un facteur qui diminue beaucoup le prestige millénaire du père.

La confession nouvelle avait un idéal d'humanité et de justice qu'elle voulait tout d'abord imposer. Mais elle avait également son sacerdoce et un clergé qui prétendait à rien moins qu'au monopole de tout le culte. Elle prétendait conférer l'investiture sacrée, diriger et confesser le fidèle. Le père de famille devait céder, sinon tout, au moins la réalité de son pouvoir sacré. Il ne lui restait plus que le modeste rôle de *sardār*, c'est-à-dire de ministre élevant les mineurs. Dans ce rôle réduit restait-il au moins sans concurrent ? Non, car là encore, sa compagne — laquelle d'esclave était tout à coup devenue l'égale de l'homme — partageait avec lui le pouvoir.

C'est en effet un rôle assez important que la nouvelle église d'État reconnaît à l'épouse légitime. Le zoroastrisme fait d'elle la *katak-bānūk*, la maîtresse de maison ⁴. Cette évolution s'achèvera

⁴ Le Zoroastrisme favorise l'élévation de la femme aux plus hauts rangs. C'est avec sa femme qu'Atur-Narsé fils d'Hormisdas II partage la couronne. C'est la même chose que Sāpōr, couronné en 310, fait avec la sienne. Portant la couronne d'Iran, l'épouse de Varhrān II figure sur les monnaies à côté de son mari. La veuve de Varhrān V, mère d'Hormisdas de Sacastène et du futur Pērōz I, règne sur l'Iran, de 457 à 459, avec le titre d'impératrice (*bāmbišnān-bāmbišn*). La mère de Sāpōr II exerce la régence jusqu'à la majorité de son fils. Plus tard Bōrān et Azarmīk-duxt régneront sur l'Iran. La même transformation s'opère dans la famille de simples citoyens : femmes et enfants s'émancipent de l'antique joug patriarcal.

surtout au VI^e siècle. Sous les deux Chosroès, il y aura d'autres transformations qui détermineront la diminution du volume du groupe domestique. L'assouplissement du zoroastrisme est l'un des facteurs qui auront déterminé ces changements.

A la fin du V^e siècle, le zoroastrisme sort affaibli de sa longue lutte contre le manichéisme, le christianisme et le communisme; le pouvoir civil s'affermir en conséquence. Kavât I^{er} avait préféré à la confession nationale le communisme de Mazdak. Chosroès I^{er}, Hormisdas IV et Chosroès II favorisent le nestorianisme. Le contact de ces confessions adverses, les critiques impitoyables qu'elles s'adressent mutuellement finissent petit à petit par créer une atmosphère de tolérance génératrice de libre-pensée et de réformes morales. Pour mieux se défendre devant les attaques des confessions ennemies et, sans doute, afin aussi de mieux les attaquer, le zoroastrisme juge utile de se réformer lui-même. Les juristes iraniens commencent déjà par réconcilier les prescriptions sacrées avec le *consensus communis*, avec la raison. D'où la réforme progressive du droit et surtout du droit privé.

La transformation économique est le second facteur qui déterminera la diminution du volume du groupe ⁵.

⁵ Ces transformations économiques et sociale du VI^e siècle, si importantes pour l'étude de la nouvelle orientation de la famille iranienne, sont généralement peu connues, car, par égoïsme, l'orientalisme lui-même n'a, jusqu'à présent, débrouillé ces questions qu'en fonction de l'intérêt de l'Occident; c'est pourquoi nous ouvrons ici une parenthèse pour souligner à grands traits le côté économique de la civilisation de cette période laquelle marque un grand tournant dans l'histoire du monde oriental.

Darius I^{er} fit beaucoup pour la vie économique de l'Asie Antérieure. Il favorisa le commerce de ses sujets iraniens et phéniciens. Il avait chargé l'un d'eux d'exécuter un périple de reconnaissance dans l'Océan Indien. D'un bout à l'autre de l'Empire, des routes et des canaux, construits souvent pour les besoins stratégiques, avaient renforcé déjà le commerce du monde. Ce roi avait créé un système monétaire unique dans tout le monde civilisé, puisque les Grecs eux-mêmes marquaient tant d'estime pour les dariques d'or. L'avenir souriait, la « paix iranienne » avait assuré à l'Orient une ère de prospérité morale et matérielle, quand tout d'un coup, vers la fin du IV^e siècle, suivi d'aventuriers et de pirates de toutes sortes, un roitelet balkanique eut l'audace inouïe d'aller piller l'empire le plus vaste et le plus prospère que le monde eût jusqu'alors connu.

Les peuples faisant partie de l'empire plusieurs fois séculaires des Achéménides allaient-ils tenter un suprême effort de résistance pour défendre la cause impériale? Hélas! ils n'en étaient guère

Avant le ^{vi}^e siècle, à l'époque où le numéraire était trop rare encore dans l'Empire iranien, la famille habitait le village et restait fixée sur le patrimoine. Rarement elle était en mesure de pouvoir se diviser en petites familles restreintes et urbaines, en ménages séparés; car même avec les partages consécutifs, le patrimoine, la terre, concentrait toujours les richesses domestiques: il n'y avait pas suffisamment de numéraire pour qu'on eût pu aliéner, après

conscients. Les Iraniens qui jouissaient d'avantages considérables furent les premiers à trahir le Grand Roi! Lydiens, Syriens, Egyptiens et Babyloniens suivirent, les uns après les autres, l'exemple des Egéens! Enfin, depuis la folle aventure de Cyrus le Jeune, les Iraniens eux-mêmes étaient trop divisés pour pouvoir réaliser au moment suprême l'union sacrée. La poignée de soldats perses restés fidèles au Roi se fit donc bravement, mais inutilement, tailler en pièces. A part cela, les Tyriens, qui n'avaient eu qu'à se louer du régime perse et qui ne manquaient peut-être pas de sens impérial, furent les seuls à tenir tête aux aventuriers! Pendant sept mois, Tyr soutint le siège; mais, malheureusement, personne ne vint la secourir, car, en Iran même, les défections se multipliaient et la trahison sapait déjà les bases de l'édifice impérial. Le roi de Macédoine était un homme d'esprit pratique, mais les bandes d'aventuriers et de mercenaires qui le suivaient n'avaient pour but que l'idée du pillage. Alexandre subit sans cesse leur influence. Babylone, Suse et Ecbatane furent pillées. Persépolis fut livrée aux flammes.

Un traître qui avait assassiné Darius III prit le nom d'Artaxerxes IV, brisant du coup la résistance qu'auraient pu opposer aux envahisseurs les populations purement iraniennes des satrapies supérieures. Les satrapes d'Hyrkanie et de Parthie trahirent la cause iranienne: Oxyarte de Bactriane et Spitamène de Sogdiane s'allièrent à l'assassin du malheureux Darius III. A son tour, Pharasmane de Chorasmie trahit l'Empire. Déjà, d'autres satrapes avaient abandonné la cause nationale; entre autres, citons Mazaïos que l'ennemi récompensa en lui laissant la Babylonie, Aboulitès qui garda la Susiane, Oxathrès qui reçut en récompense de sa trahison la Paratacène et le traître Oxydatès à qui l'ennemi laissa la Médie. Si cette bande de traîtres n'avait pas été placée à la tête des gens honorables comme ce brave Satibarzane d'Arie et les généraux perses Spithridate et Mithrobarzane, malgré la défection des peuples sujets, les Iraniens auraient pu lutter avec quelques chances de succès contre l'heureux roi des Macédoniens.

La fin de l'année 328 vit ainsi s'écrouler le plus bel empire qu'on eût vu jusqu'alors. Le grand édifice que les Achéménides avaient construit avec plusieurs siècles d'efforts s'écroulait par la faute de ceux-là mêmes qui avaient le plus d'intérêt à le maintenir.

Usé par les débauches précoces de toutes sortes, Alexandre mourut à peine âgé de trente-deux ans, abandonnant le malheureux empire

l'avoir hérité, le fonds légué par le père de famille. Faute d'espèces, les membres du groupe restaient associés et fixés au sol et cela malgré les partages inévitables à chaque changement de génération. Or, après les conquêtes du VI^e siècle et grâce aux réformes et à l'œuvre constructive de Chosroès I^{er}, quand la transformation économique de l'Orient, interrompu depuis les invasions balkaniques, enfin reprend et recommence, et que, l'or oriental pillé par

qu'il venait de conquérir à une bande de pillards qui l'avait suivi. Ce fut la ruine de l'Orient, car les aventuriers balkaniques grossis de pirates égéens et d'autres gens sans aveu, habiles à piller et à détruire un aussi grand monde qu'était l'Empire Iranien, étaient incapables d'organiser un vaste Etat. Les Grecs eux-mêmes ne s'étaient jamais élevés au-dessus de la vie de cité et ne comprenaient rien aux avantages d'une organisation mondiale.

Les iraniens devaient mettre huit siècles à réparer leurs fautes ! Ceux-là mêmes qui avaient trahi l'Empire furent, dès le III^e siècle avant notre ère, les premiers à repousser les envahisseurs. Les Parthes attaquaient les Macédoniens dès 249. En même temps, un prince perse des Frataraka nommé Vohuburz (Oborzos) exterminait tous les ennemis se trouvant en Perse. D'autre part, le satrape Artabazane refoulait les envahisseurs de la Médie Atropatène. Xerxès chassait les Macédoniens de l'Arménie. D'autres Iraniens arrachaient aux Grecs quelques provinces de l'Asie Mineure. Quant aux montagnards iraniens, les Carduques (Kurds) et les Uxiens (Bakhtyārites) qui s'étaient effectivement défendus contre les envahisseurs, ils restaient indépendants. D'un bout à l'autre de l'Iran, les satrapes repoussaient victorieusement les Macédoniens.

Ce qui manquait aux Iraniens pour exterminer l'étranger envahisseur, c'était un chef et une morale nouvelle. Ce chef fut le roi des Parthes. Quant à cette morale, le zoroastrisme vint bientôt la fournir.

Durant cinq siècles environ, ce fut le roi des Parthes qui porta le titre de Grand Roi. Il chassa les Macédoniens, mais se heurta bientôt à la puissance romaine. Le prince perse Artaxerxès V (Artaxšēr I^{er} des Sassanides) qui succéda, en 224, au roi des Parthes Artabân V, reprit le duel contre Rome.

Contrairement aux Etats divisés en petites cités des roitelets macédoniens, Rome était un empire vaste et bien organisé. En longeant les côtes de la Méditerranée, elle s'était étendue, dès le I^{er} siècle avant notre ère, jusqu'en Asie. Le premier prince iranien qui eut à lutter contre elle fut Mithridate le Grand, le roi du Pont et l'allié du Grand Roi. On connaît la tragédie de sa vie et comment il fut trahi. Arrivés aux bords de l'Euphrate, les Romains essuyèrent le choc de la cavalerie iranienne. Celle-ci se borna à les repousser durant plusieurs siècles. C'était pour l'Iran une guerre défensive, l'offensive venant généralement du côté romain.

les Macédoniens à la fin du ^{iv}e siècle avant notre ère, afflue de nouveau vers l'Iran et la vallée du Tigre, un important mouvement d'urbanisme renaît le long des fleuves qui se jettent dans le Golfe Persique, permettant enfin à la famille iranienne, comme d'ailleurs à toute la civilisation de l'Orient, de s'urbaniser, d'émigrer vers les villes, et de se développer dans un monde et un milieu nouveaux. Ces nouvelles régions urbaines sont, conformé-

Des deux adversaires, Rome s'épuisa le premier. Justinien tentait une dernière chance de la restaurer, quand le Grand Roi Chosroès I^{er}, souverain intelligent et politique avisé, l'attaqua en reprenant cette fois l'offensive et voua à l'échec cette tentative de restauration d'un empire méditerranéen.

Au ^{vi}e siècle, l'Iran reconquit enfin ce que Darius III avait perdu. Par une cérémonie symbolique, il reprit possession de la Méditerranée et, de nouveau, la vallée du Tigre et le Golfe Persique redevinrent le centre du commerce universel. La Méditerranée perdit son rang au profit des eaux iraniennes. Les navires iraniens monopolisèrent le commerce de l'Afrique Orientale, de l'Inde et de l'Extrême-Orient. Chosroès I^{er}, qui avait ruiné Antioche, la plus belle cité de la Méditerranée au ^{vi}e siècle, transplanta les habitants de cette ville à Veh-Antiōχ-Xosrōē près de Ctesiphon. Cette ville qu'il avait construite sur le modèle d'Antioche et que les Byzantins appelèrent *Avrioxeia Xoroon* devait dans son idée remplacer la cité méditerranéenne et elle la remplaça définitivement et avantageusement. L'importance de l'ancienne Antioche était politique puisque cette cité passait pour être le centre de l'Orient romain et le chef-lieu de la Syrie. Celle de Veh-Antiōχ-Xosrōē était naturelle puisque géographiquement la vallée du Tigre constitue une région économique et le couloir forcé par où devait passer, jusqu'à l'époque des grandes découvertes, tous les courants commerciaux entre la lointaine Asie et les Balkans, entre le Golfe Persique et la Méditerranée, entre l'Insulinde, l'Inde, l'Afrique Orientale et l'Occident. Le choix de Chosroès fut donc admirable.

L'œuvre iranienne du ^{vi}e siècle ne s'arrêtait pas là. Défendue par la forteresse de Dastgard, la basse vallée du Tigre avait été transformé en un jardin merveilleux, arrosé par des canaux savamment creusés et produisant toutes les céréales, y compris le riz et toutes sortes de fruits inconnus alors des Occidentaux de l'époque. Vahišt-Abād-Artaxšēr, actuellement appelée Bassorah, cité qui fut, jusqu'à l'invasion des Mongols, le port de l'Orient et même de l'Occident, reliait cette riche région aux ports de l'Océan Indien et de la Chine. Les armateurs iraniens recevaient là toutes les marchandises exotiques, celles de l'Afrique Orientale, celles de l'Inde et de la Chine. Ils fréquentaient les côtes de la Mer Rouge, d'où les escadres du Roi avaient chassé les vaisseaux romains, de l'Abyssinie dont le négus avait signé un traité de paix et de commerce avec Chosroès I^{er} après avoir été

ment à la coutume iranienne, toujours peuplées à l'aide des paysans et des gens que le gouvernement y attire en leur concédant des avantages exceptionnels tels l'exemption d'impôt pour une durée fixe, don de terres et de capitaux, etc.

Suivant l'exemple de l'artisanat, les nouveaux citadins se groupèrent en *pešaks* ou corporations et ces organisations elles-mêmes réduisent considérablement le rôle économique jusqu'alors réservé au seul groupe domestique. En même temps la richesse et le commerce constituent d'autres forces économiques et, partant, d'autres facteurs sociaux dissolvant la famille.

C'est donc durant le siècle de Chosroès le Grand que la famille iranienne reprend enfin le cours normal de sa transformation et que le développement de l'individualisme, longtemps retardé par l'effet d'une sorte de léthargie économique — due également aux invasions balkaniques —, fait petit à petit son apparition. Cette

vaincu et chassé du Yémen par le général iranien Vahriz, celles du Zang-Bār ou la Côte Noire (nous en avons fait Zanzibar) où il y a encore une île près de Pemba peuplée d'anciens colons iraniens, celles de l'Île de la Lune (Madagascar), celles de l'Inde et du Sarandīb (Ceylan), celle de l'Insulinde et de la Mahā-Tchīn (l'Empire du Milieu) dont l'empereur, à l'exemple des rajahs de l'Inde, envoyait des ambassadeurs à Ctésiphon. Les Iraniens s'étaient créés un véritable empire colonial. Un vice-roi gouvernait l'Yémen, veillant sur la Mer Rouge et le Golfe d'Aden. Les aventures fabuleuses du navigateur iranien Sindbād-le-Marin sont connues de tout l'univers par la vulgarisation de cette charmante œuvre pehlévienne que sont les *Mille et une Nuits*. Une colonie persane, noyau de l'actuelle colonie des Parsis, était fondée sur la côte indienne. Il y avait d'autres colonies au nord de l'Indoustan et chez les Mahrattes. Des traités de commerce étaient signés avec les princes indigènes. Il y avait une nombreuse colonie iranienne à Canton en Chine (voy. Menant, *Parsis*, pp. 8-9 et Christensen, *Iran*, p. 368 et ss.) Ahmad fils de Madjed, le guide arabe de Vasco de Gama, qui nous a laissé un ouvrage de nautique, cite parmi les auteurs dont il s'inspire des amiraux et des explorateurs iraniens.

Riche au point de vue économique, l'arrière-pays de Vahišt-Abad-Artaxšēr l'était encore au point de vue urbain. La capitale de l'Empire, Ctésiphon, qui était une ville cosmopolite (en dehors des Iraniens, il y avait des Romains, des Grecs, des Levantins, des Arméniens, des Indiens, des Arabes, des Africains, des Chinois, etc.) s'étendait des deux côtés du Tigre et comprenait un ensemble urbain de sept villes (Tēspōn. Rūmakān. Aspānbār à gauche, Veh-Artaxšēr, Darzanidān, Valāxš-Abād et Māhōza à droite du fleuve) reliées par des ponts avec circulation à sens unique et encinte d'une muraille commune. Ses faubourgs s'étendaient loin. Bag-Dād elle-même, appelée à

époque qui marque un tournant dans l'histoire du monde et particulièrement de l'Orient iranien devait par là-même exercer son influence sur l'évolution de la famille.

Le groupe de type rural attaché à un patrimoine foncier faisait dès lors place à la famille urbaine ou tout simplement à un groupe réduit et à patrimoine désormais aliénable. Alors que jadis le patrimoine demeurait pratiquement indivis et que tous les biens fonciers appartenant aux membres de la famille restaient, malgré les partages, contigues, maintenant que le numéraire n'est plus rare, pour vivre indépendant, chacun des héritiers tient à liquider le plus tôt possible sa part de terre. D'ailleurs maintenant, une fois le père mort, les fils ne veulent plus vivre dans la maison mortuaire : ils la vendent et s'établissent chacun à son compte ; si bien que depuis l'affluence du numéraire il n'y a plus aucune raison qui puisse forcer les héritiers à la cohabitation.

Les « colons » eux-mêmes grâce à ces changements ont fini par abandonner la glèbe. La lettre de Tansar, qui ne date que du ^{vi}^e siècle, attribue bien à Artaxšēr-i-Pāpakān, un décret punissant cette sorte de désertion, mais nous avons des raisons de croire qu'au ^{vi}^e siècle les droits de la glèbe ont petit à petit disparu des régions occidentales de l'Empire, pays où les terres féodales furent désertées pour la première fois à la fin du ^v^e siècle, sous Pērōz I^{er} et Kavāt I^{er}, à l'occasion de la fameuse famine des années quatre-vingts. Les serfs adhèrent en masse au communisme mazdakite et à la recherche de nourriture prirent le chemin

la remplacer jusqu'à l'époque des invasions mongoles, n'était encore qu'un de ses faubourgs. A la fin du ^{vi}^e siècle, les eaux du Tigre brisèrent les digues construites à prix d'or par Chosroès II et cette catastrophe, que les Bédouins prirent pour l'effet de la colère d'Allah irrité par l'orgueil et les richesses du Grand Roi, causa l'inondation de toute la rive gauche du Tigre et la ruine à longue échéance de Ctésiphon au profit de Bagdad, plus abritée. La Susiane était un autre foyer d'urbanisme. Suse, Gundē-Sāpōr, Auhar-Mazd-Artaxšēr, Rēv-Artaxšēr, Arrajān, etc... étaient des centres importants. Quelques-unes de ces cités étaient bâties sur le modèle des villes méditerranéennes. L'urbanisme se développait également sur le Plateau iranien dont le futur Ispahan (Spāhān) et l'antique Aspadana en était le centre. Les Sassanides y avaient construit de nombreuses villes. Chosroès I^{er} avait fondé à lui seul Ky-χosroē, Šāδ-χosroē, Must-Abād, Vasp-Sāδ-χosroē, Hubuδ χoroē et Šāδ-Parān-χosroē. A son exemple *marz-pāns* et *spahbads* agrandirent ou fondèrent d'autres villes.

des villes. Pendant soixante ans les seigneurs ne purent mettre un frein à la désertion massive de leurs sujets. Mais heureusement pour les Iraniens tout changea au VI^e siècle. Alors Chosroès I^{er} renonça, bon gré mal gré, à l'idée périlleuse d'un rapatriement *manu militari* de ces masses émancipées lesquelles d'ailleurs s'étaient déjà partiellement installées dans les centres urbains de l'ouest. Le roi fut amené à reconnaître le fait accompli et à considérer comme des sujets libres ces hommes échappés à la glèbe. Sur la terre leur place fut occupée par des paysans libres. C'est à eux qu'après la condamnation du communisme le roi fit donner des semences et du cheptel. Le peuple iranien en fut très reconnaissant à son prince: il lui donna le titre de *dātka*r (le Juste). Egalement reconnaissante envers le roi d'avoir libéré des Mazdéens, l'Eglise lui conféra aussi le titre canonique d'anūšak-ruēān (l'Immortel), appellation réservée jusqu'alors aux seuls pères de l'Eglise. Ce sont ces paysans que Firdouci dira « libres » et qu'il présentera comme « ne rendant hommage à personne ». Ce sont eux qu'il appelle les *nēsoudis*. Le développement d'une économie monétaire et esclavagiste semblable à celle des Romains vint bientôt maintenir les résultats obtenus par cette révolution émancipatrice en rendant inutile l'institution du « colonat ». Dans l'Iran occidental donc les paysans les plus pauvres deviennent, dès le VI^e siècle, des cultivateurs libres et des ouvriers agricoles, et ils le sont restés jusqu'à nos jours. C'est ainsi que la disparition progressive du « colonat » permettra également à la famille rurale de se diviser en groupes domestiques plus souples et plus restreints.

Quant aux masses serves échappées à la glèbe et qui avaient émigré vers les centres urbains de l'ouest, elles fondent petit à petit dans le cadre des corporations. Or, comme ces nouveaux groupes sont d'organisation quasi-domestique, et qu'ils absorbent entièrement l'ouvrier, les familles qui en faisaient partie purent dès lors se décomposer sans peine en petits ménages indépendants, vivant chacun grâce à son propre salaire. Du reste, n'ayant pour gagne-pain que ses seuls bras, un compagnon ne pouvait plus fonder une famille par trop nombreuse.

La grande famille n'était plus dès lors que le fait des gens riches, c'est-à-dire des bourgeois (*hūtūxšān*, *vāžarkān*) dont le nombre augmentait petit à petit.

La division depuis quelque temps n'était plus le privilège des familles roturières, car les groupes nobiliaires eux-mêmes, si importants qu'ils fussent par leurs noms et par leur ancienneté, com-

mençaient déjà par se décomposer sous l'effet des transformations sociales et de la concentration du pouvoir monarchique⁶.

⁶ A peine soumises par les premiers princes sassanides, les grandes familles iraniennes, dont l'origine remontait à l'époque même où l'Empire avait été fondé, profitèrent de la mort de Sâpôr II pour redevenir aussi indépendantes et aussi dangereuses qu'elles avaient été sous les Arsacides et les derniers Achéménides. Les héritiers de Sâpôr II, Artaxerxes VII (deuxième du nom dans sa dynastie), Sâpôr II et Vahram IV avaient été des princes faibles et doux, incapables de défendre les privilèges de la couronne. Ainsi, dès 379, à la mort de Sâpôr II, pendant une période de 125 ans, les grandes familles iraniennes devinrent aussi importantes qu'elles l'avaient été sous les Arsacides.

L'Empire redeviendra une monarchie élective comme elle l'avait été sous les Parthes, et, à sa tête, les grandes familles iraniennes mettront le prince sassanide qui leur convient et, si celui-ci commençait par prendre son rôle au sérieux, elle le supprimeront et le remplaceront par un autre moins intransigeant. Ainsi, quand elles se furent débarrassées de Yaztagart I^{er}, elle voulurent exclure tous les fils de ce prince, mais elles n'y réussirent qu'à demi: un certain Chosroès, issu d'une branche cadette, qu'elles avaient mis sur le trône fut remplacé bientôt par Vahrâm V. Mais ce prince, loin de s'opposer aux grandes maisons, abandonna le pouvoir à la noblesse et maintint en place le Spandyâtide Mihr-Narsē ī Varāzakān. Celui-ci appela ses fils au ministère. Zurvândāt, l'aîné, eut comme *herpatānherpat*, le département de la justice, Māghušnāsp, le puîné, celui des finances et Kārdār, le cadet, celui de la guerre avec la dignité de connétable (*artašdārānsālār*). Quand Vahrâm V mourut en 439, les Spandyâtides mirent sur le trône son fils Yaztagart II, lequel dut garder cette famille de ministres. Puis ce fut le tour d'autres familles nobles. Yaztagart II laissait deux fils et chaque parti de la noblesse était derrière l'un des deux candidats. L'aîné, Hormizdas de Sacastène, à la tête de la gentilhommerie khorassanienne et toute la chevalerie des seigneuries orientales allait enfin l'emporter, quand le Mihrânide Rahām, gouverneur du prince Péroz, arrêta son armée dans la plaine de Téhéran, lui barrant la route d'Ecbatane et de Ctésiphon. Cette bataille fut décisive: en 459, le *schah* de Sacastène tomba prisonnier des gens de Raghe et les Mihrânides mirent sur le trône Péroz qui succéda ainsi à l'impératrice-mère Dénak sous le nom de Péroz I^{er}. Mais les Mihrânides furent peu après éclipsés par l'ambitieux Karenide Zarmihr-Suḡrā qui resta au pouvoir même après la mort du malheureux Péroz I^{er} en 484, durant les guerres hunniques. Zarmihr et son parti mirent alors sur le trône un prince faible et doux, Vologes, le père de Péroz I^{er}. Ce n'était qu'une apparence, car, durant ce temps de malheur, le Karenide était le véritable maître de l'Iran. C'est lui qui négocia avec Vahan d'Arménie et qui battit le prétendant Zarir, l'aîné frère de Péroz. Quand Vologes eut régné quatre années, le Karenide se débarrassa de lui et le remplaça par Kavāt I^{er}, fils de Péroz I^{er} (488).

Dès la fin du iv^e siècle et à partir d'Artaxerxes VII, les grandes familles avaient été les vrais maîtres du Royaume et de l'Empire : leurs membres, les Spandyât, les Mihrân, les Kārên avaient régné sur l'Erân et sur l'Anērân. Les Aspahpat, les Surena, etc., partageaient le pouvoir avec eux. Ces familles possédaient de vastes terres sur lesquelles elles régnaient. Leurs princes étaient en même temps les suzerains de villes et de petites seigneuries voisines de leurs terres. Chaque famille avait son patrimoine. Les Kärenides possédaient le Néhāvand de Médie, les Spandyatides une partie de la province de Raghe, les Surenides une partie du Sacastène, les Aspāhpet le Dahistan d'Hyrcanie, une branche des Karenides l'Artaxsēr̄xvarrah en Perside, une branche des Surenides possédait une partie de la province de Nechapour au Khorassan. En Perside, Abruvân du Dašt i Bâren appartenait à une branche des Spandyatides, d'autres y possédaient le Gireh et le Sapor. Les Mihrânides possédaient une partie de la plaine de l'actuelle Téhéran et avaient des seigneuries en Perside, etc. Les familles appar-

Or, Kavât I^{er} était un homme énergique et intelligent. Estimant que le règne de la noblesse avait assez duré et voulant enfin se rendre indépendant, il conçut un dessein audacieux, celui d'exploiter la vieille rivalité féodale qui opposait les Mihrânides aux Karénides. Sāpōr de Raghe était au fond l'ennemi implacable de Zarmihr, Kavât le savait et il en fit son confident ; puis, s'étant assuré l'assistance du Mihrânide, il fit arrêter et exécuter le tout-puissant Zarmihr. Cet événement sanglant eut un grand retentissement dans l'Empire : « Le feu de Suḡra, chuchotait-on, s'est éteint parce que le vent souffle désormais du côté de Sāpor. » Il eut des conséquences terribles. Le parti de Zarmihr, dirigé en sous-main par le Kanārang Gušnaspdāt, se vengea bientôt en tuant le Mihrânide si bien que Kavât eut à craindre pour sa propre vie. Il sentait la haine de la noblesse et cherchait un appui. C'est ainsi qu'il adhéra au parti communiste dirigé par Mazdak, le fameux réformateur. Mais cette imprudence de sa part était suffisante pour rompre l'équilibre : le parti mazdéen s'alliait ouvertement au parti noble et, dès lors, Kavât n'était plus soutenu que par le parti mazdakite. C'est à ce moment que le Kanārang, à la tête de la noblesse et du clergé, fit détrôner Kavât. La fraction karenide qui se rappelait l'assassinat de Zarmihr réclamait la tête du coupable, mais les modérés et la fraction zoroastrienne, qui l'emportèrent, ne demandaient que l'emprisonnement du prince. Kavât fut donc enfermé au château d'Anūšbard, tandis que les conjurés plaçaient sur le trône son frère, le doux Jāmāsp. Mais on verra (troisième partie, § 3) que Kavât sut mater cette noblesse et que son successeur Chosroès I^{er} réussit à mettre fin à cette longue période des prééminences féodales.

tenant à la petite noblesse possédaient elles aussi des seigneuries. Une bonne moitié des terres iraniennes appartenait, au moins, à cette noblesse.

Les familles nobles s'étaient maintenues ainsi durant de longs siècles. Retirées dans leurs châteaux et vivant sur de vastes terres, ces familles se groupaient toujours à l'ancienne mode, c'est-à-dire en grandes pyramides. La faiblesse de la royauté et la prédominance de l'économie naturelle avaient été les principales raisons de leur longévité, car quelques-unes de ces familles étaient vieilles de mille ans et même plus ! Mais au ^{vi}^e siècle, la royauté reprenant des forces et l'économie monétaire l'emportant de plus en plus sur l'économie naturelle, elles tomberont en décadence et se décomposeront en petites familles.

Pour briser enfin la puissance dangereuse de ces seigneurs qui faisaient et défaisaient sans cesse les rois, Kavāt I^{er} avait cherché l'appui des Mazdakites, mais ce rapprochement avec les hérétiques avait détaché de la couronne le clergé et l'avait jeté dans le camp des féodaux. Or, quand son fidèle ami Syāvūš l'eut aidé à s'échapper de la bastille d'Anušbard et qu'il put grâce au secours du roi des Hephtalites reprendre, en 499, possession de la couronne, Kavāt résolut de se réconcilier avec le clergé zoroastrien. Devenu plus prudent, il accepta les excuses de la noblesse et pardonna même l'indolent Zāmāsp qui avait été l'instrument des conjurés, mais il fit juger, condamner et exécuter le kanārang Gušnāspdāt qui avait conseillé son exécution après le détronement. Pour être sûr de la fidélité des barons, il donna la charge de connétable à son fidèle ami — celui qui l'avait tiré de la bastille — Syāvūš, lequel prit soin de centraliser les forces de l'Empire en divisant celui-ci en quatre gouvernements militaires ou pātgosbānats. Les anciens marzbānats (marquisats) et la féodalité dangereuse des *šatrdārs* (satrapes) furent ainsi supprimés. Ailleurs Kavāt changea la situation dans le même sens. La vieille famille des Patašxvārgar venant à s'éteindre à la mort de son duc (*schah*) Gušnāsp, il donna ce fief, qui revenait ainsi à la couronne, à son fils aîné Kābus qui prit le titre de schāh de Patašxvār. Au commencement du ^{vi}^e siècle, il entreprit enfin sa dernière réforme et voulut désigner lui-même l'héritier de la couronne. Chosroès, son fils cadet, était zoroastrien et aimé du clergé, mais Kābus, l'aîné, était mazdakite et candidat du parti communiste. Il désigna le cadet pour regagner ainsi les faveurs des mages. Il fit plus : comme le connétable Syāvūš, de confession mazdikite, n'avait pas réussi, au cours de

son ambassade à Byzance, à convaincre le César d'adopter Chosroès comme son fils, il le déposa pour donner sa place à un zoroastrien, le Surenide Māhbōt. Cette politique de bascule était très dangereuse, mais Kavāt réussit à la diriger d'une main sûre. L'imprudence vint d'ailleurs de la part des communistes qui prirent parti pour Kābus, contre Chosroès.

Pour en finir, Kavāt convoqua alors un grand concile lequel devait décider quelle sera la religion de l'Iran, celle de Zoroastre ou celle de Mazdak. Ce fut ce fameux colloque où Mages et Chrétiens condamnèrent Mazdak, suivi de l'exécution de l'andarzkar et des principaux apôtres de l'hérésie communiste.

Couronné peu après, le grand Chosroès suivit l'œuvre paternelle. Quand il eut réformé l'impôt foncier et la capitation et qu'il eut assez d'argent pour se passer de l'aide militaire des contingents féodaux, il procéda à une réforme générale de l'armée. Jusqu'alors la vieille armée féodale s'était équipée à ses propres frais et avait suivi le Grand Roi en échange des fiefs qu'il leur avait concédés, c'est-à-dire sans solde. Une telle armée était nécessairement indisciplinée, peu soumise et lente à se concentrer. L'Iran en avait fait l'expérience durant tout le ^v^e siècle, alors qu'il avait à se défendre contre les hordes hunniques. Chosroès voulait une armée de métier toute dévouée au roi, bien soumise et mieux disciplinée : une armée non pas fieffée comme autrefois, mais payée mensuellement par le trésor. La chose était facile maintenant que l'or affluait. Il procéda donc à un recensement de l'ordre équestre (*asbārān*) et surtout « secourut ceux d'entre les chevaliers qui étaient sans fortune, en leur fixant un traitement ». Avec ce merveilleux instrument de guerre, il parvint à vaincre les Huns et l'empereur Justinien. D'autre part, selon la vieille méthode iranienne, durant chacune de ces guerres, il transplanta sur chacune des frontières exposées, un grand nombre de guerriers barbares bien sélectionnés, les obligeant à servir dans l'armée. Et enfin pour se passer entièrement des grandes familles, il compléta la division toparchique créée par son père, en accentuant les attributs militaires des *patgosbāns*, dès lors nommés *spāhpat*s ou généraux commandant les armées de l'Est, de l'Ouest, du Sud et du Nord. La charge de connétable (*Artešdārānsālār*) fut supprimée et Chosroès nomma un maréchal d'Iran (*Erānspāhpat*) à la place.

En France, au xvii^e siècle, Richelieu ne fera pas autre chose en cette matière.

N'ayant plus aucun rôle important à jouer dans les affaires de l'Etat et ne pouvant même pas s'enrichir autrement, dès lors les familles nobles tombèrent en décadence. L'afflux de l'or déterminant d'ailleurs une baisse générale et définitive des valeurs foncières, leurs patrimoines s'émiettèrent et leur richesse diminua considérablement. Cet appauvrissement amenait ainsi la décomposition lente, mais sûre, de ces vieilles familles féodales dont désormais les membres se dispersaient et se rendaient à la cour en quête de charges et de pensions. « Au bout de quatre cents ans, répétait un ministre de l'époque, la famille s'éteint... le patrimoine et la maison tombent en ruine (*Abyātkār i Vuzurg-Mitr*, 3). » Les gentilshommes ruinés affluaient alors à la Cour. Ils étaient nombreux, bruyants, dépensiers, orgueilleux, grands buveurs et grands amateurs de femmes. Le roi ne leur confiait une charge qu'après les avoir éprouvés. Quand il les trouvait sages et énergiques, il leur confiait quelque marzbānat. Les autres végétaient. Ainsi les familles féodales elles-mêmes, suivant le mouvement général du siècle, se décomposaient en petites familles.

Partout et chez la plupart des classes, le groupe familial diminuait de volume.

DEUXIEME PARTIE

L'institution de la parenté



Dans la famille iranienne la parenté se révèle comme un lien naturel ou conventionnel, mais toujours sacré, unissant une personne à une autre et créant entre elles certaines obligations de nature religieuse et économique qui, moralement et matériellement, rendent plus ou moins étroits les rapports entre l'une et l'autre. La parenté est, pour l'Iranien, une institution sacrée : la communauté religieuse intervient pour consacrer le mariage et l'adoption et, à ceux qui sont unis par le lien du sang, elle impose la pratique de certains devoirs religieux comme l'instruction ou le culte des ancêtres. L'église mazdéenne recommande aux parents d'observer les uns envers les autres les règles prescrites par la charité, par la fidélité et par le dévouement. Économiquement, la participation aux mêmes ressources provenant du travail commun ou de la dot, la communauté du patrimoine et l'héritage créent la solidarité matérielle. A la communauté des intérêts, à l'assistance, au secours matériel et moral s'ajoutent enfin l'affection et l'amour qui, sentimentalement et cordialement, consolident le lien.

Pour savoir comment se crée ce lien, comment s'institue la parenté, il faut étudier l'ensemble des rapports qui, au point de vue moral et matériel, réunissent les uns aux autres les divers membres de la famille. Notre étude comporte, pour chaque espèce de parenté, l'analyse des rapports économiques et moraux et l'examen du processus par lequel ils s'établissent. D'après la nature de ces relations, selon qu'elles attachent une personne à une autre immédiatement ou par l'intermédiaire d'une ou de plusieurs autres, nous parlerons de la parenté particulière et de la parenté générale et, dans chacune de ces deux parties, nous distingueront par rapport au mode dont les rapports s'établissent — naturellement on contractuellement — les différentes formes de la parenté naturelle, de la parenté légale et de la parenté civile.

Par parenté contractuelle immédiate nous comprenons le mariage et l'adoption. Ils sont, sauf pour l'adoption du mineur, librement contractés ; et, pour consommer leur union, les intéressés ont dû requérir également le consentement de leurs pères, mères ou tuteurs, à défaut duquel le contrat perd son caractère sacramentel.

CHAPITRE PREMIER

Le Mariage

I. — LA PRÉPARATION AU MARIAGE

§ 1. — *L'importance sociale de la vie commune*¹

La parenté, appelée aujourd'hui civile est, dans l'Empire Sassanide, un sacrement administré par l'église mazdéenne. A cette époque, il y a déjà un grand nombre de siècles que le mariage iranien est le produit d'un contrat : d'une part, le rapt et même l'achat de la femme, de nos jours encore en usage chez plus d'un peuple indo-européen, ont disparu grâce à la réforme zoroastrienne et, d'autre part, les unions illégitimes — celles qui échappent à la juridiction ecclésiastique — sont solennellement condamnées et flétries du nom de « concubinage » (*šusržanih*). Pour les Iraniens, depuis ces réformes, le mariage — la vraie union — sera l'effet d'un mutuel consentement. Il aura un sens à la fois confessionnel et social.

L'union conjugale a, tout d'abord, une importance religieuse. En se soumettant au joug matrimonial, le fidèle assure à son âme la béatitude éternelle et se ménage une heureuse issue sur la vie future. En effet, au moment de s'initier au mazdéisme et de faire son entrée dans la communauté, tout candidat a promis d'aider Ahura-Mazda dans sa tâche divine, qui consiste à lutter contre tout ce qui pourrait entraver ou empêcher la réalisation sur terre de l'œuvre du Bien ; il est entendu, dans la confession de foi qui marque cette entrée, que le jeune candidat, quand il sera en âge, doit participer activement au développement de la Bonne Création,

¹ J. J. Modi, *The religious ceremonies and customs of the Parsees*, Bombay, 1922, pp 14 et 15.

en multipliant la race privilégiée des fidèles, spécialement créée par Dieu et destinée à déraciner le Mal et à exterminer les créatures d'Ahriman. Quel moyen plus sûr pour coopérer à l'œuvre divine que le mariage, que la procréation des êtres *ahuriens* ? La vie matrimoniale est donc nécessaire à tout le monde puisqu'elle est l'unique voie du salut. « Dans la Religion, fait dire Firdouci à Dastân fils de Sām, nous n'avons *jamais* vu qu'un jeune homme ait été sans épouse ². » Institution d'origine divine, le mariage devient ainsi pour l'Iranien un sacrement indispensable, obligatoire au même titre que la communion mazdéenne. Pour ce qui est des sujets normaux, le célibat n'est pas toléré — de son sein le zoroastrisme bannit les célibataires. Le concubinage et la vie facile font également horreur. Les vrais héritiers, les enfants légitimes ne peuvent être que les produits d'une union légitime ; les bâtards sont exclus de toute succession.

En prêchant le communisme familial, Mazdak a troublé la paix des âmes, car ses partisans ne savent plus s'ils ont, oui ou non, l'héritier légitime nécessaire à chacun. Disciple d'un Manichéen, Zaratušt-i-Xurragān, ce réformateur déclare le commerce des sexes entièrement libre, abolissant ainsi le mariage proprement dit. Sa révolution rappelle aux Mazdéens le vieux manichéisme qui, avec l'administration à ses « Auditores » (*Nyōšagān*) du *consolamentum* (le sacrement qui les purifie), les délie de tout lien de parenté, dont le mariage. En effet, les sectateurs de Mazdak, à l'instar probablement des Manichéens, commercent librement avec les femmes qu'ils désirent, les abandonnant peu après. Il y eut bientôt chez les Mazdakites, comme chez les citoyens de la République platonicienne, dont se moque Aristophane, dans l'*Assemblée des femmes*, une foule de petits orphelins. Au lieu d'étendre sa tendresse filiale à tous, l'enfant mazdakite n'éprouve bientôt pour personne de l'attachement, ne sachant qui est au vrai son père. L'inévitable communauté des femmes et des enfants plonge les Mazdakites dans une grande confusion. Le nombre des femmes, et surtout des enfants abandonnés, dut augmenter journellement. Tout cela paraît naturellement très pénible aux Mazdéens qui en sauront plus tard gré à Chosroès I^{er} qui les aura préservé du péril mazdakite.

La vie conjugale est enfin importante au point de vue social.

² *F.* et *M.*, p. 204 ; v. aussi *V.-u.-R.*, p. 95.

La société iranienne l'exige de tous ses membres. Toute infraction à cette règle est regardée par les Sassanides comme un délit méritant la plus sévère des punitions. En vrais agents d'Oharmazd sur terre, les Grands Rois traitent cette question avec tout l'intérêt qu'elle mérite et jalousement ils veillent à l'accomplissement de ce devoir social. L'Etat donne chaque année un grand nombre de jeunes filles pauvres en mariage, après les avoir bien dotées. Le pieux Chosroès Anōšak-Ruān se distinguera pour ce genre de charité de laquelle dépend d'ailleurs la prospérité de ses sujets. Après avoir pacifié l'Empire, il donnera en mariage toutes les jeunes filles abandonnées et sans dot, aux frais de l'Etat. Pour les Iraniens, comme pour Aristote, ce ne sont pas les murs et les places publiques qui font la prospérité d'une cité, mais le nombre de ses citoyens. Guidés par un instinct sûr, ils luttent sans merci contre le libertinage et le dévergondage, ces fléaux qui dévasteront l'Empire romain. La dignité de leurs mœurs sera admirée par les Byzantins. Les lois romaines contre la légèreté des mœurs ne sont plus respectées sous les successeurs d'Auguste. La « loi popéenne » elle-même, qui avait instauré à Rome le mariage obligatoire, est tombée en désuétude. Mais, à côté de cette Antiquité profondément corrompue, l'Empire mazdéen nous offre l'image de la plus belle dignité. Personnellement intéressés à leur bien-être matériel et à leur salut, tous les Iraniens se marient d'ailleurs d'eux-mêmes, sans laisser à l'Etat le soin de le faire pour eux. Tant est vrai que le mazdéisme, érigé en religion d'Etat, a contribué au bon fonctionnement de la vie privée.

L'horreur du concubinage semble avoir été générale chez le peuple qui se montre particulièrement hostile envers les sectes prêchant l'abstinence et la claustration. Jadis le mithraïsme, religion qui encourageait la continence, ne trouvant pas en Iran un terrain particulièrement favorable, s'était refoulé vers l'Europe en passant par l'Asie Mineure et les Balkans (Cumont, page 142). Au premier siècle de notre ère, le roi des Parthes Vologes I^{er}, particulièrement favorable à la religion nationale, ferme l'accès du Plateau iranien aux adeptes du Christ et à ces prêtres qui entendent établir le célibat comme une institution divine. On repousse ces hétérodoxes qui seront baptisés *javid rastak* et on déclare la guerre à ce culte appelé *tarsākīh* et *ecclesiasticism* (*akandgār i kilisiākīh*). Vologes prend part à cette lutte ahurienne et c'est précisément pour son action purificatrice et d'une grande portée nationale que le roi des Par-

thes est immortalisé par l'auteur du *Dēnkārd*. Plus tard dans le même esprit Sāpōr I^{er} déclina l'offre de l'Empereur Constantin I^{er} qui veut, alors que lui-même fait du Christianisme la religion de l'Empire romain, engager les Iraniens à se faire également chrétiens.

Mais le danger chrétien à peine conjuré, un autre événement religieux afflige le monde mazdéen : une autre religion universelle apparaît avec le manichéisme. Le temps des églises nationales est passé, déclare Māni, la mienne doit s'établir, par dessus la diversité des peuples et des langues, dans le monde entier, chez les Iraniens comme chez les autres³. C'était de l'internationalisme doublé du communisme. Ce qui dans cette nouvelle religion répugnait aux Mazdéens, c'est le célibat et la claustration. Les *Hāmōčgān*, les *Ispāsagān* et les *Vičīdagān* qui comptent dans leurs rangs une bonne partie des sectateurs de Māni ne doivent même pas toucher à une femme. Seuls les *Nyōšagān* (*Auditores*) qui ne sont pas encore de vrais fidèles, mais des sympathisants, sont libres de pécher, en prenant femme. Or, ces futurs prosélytes, une fois baptisés avec le *consolamentum*, renoncent à leurs biens, femmes et enfants, pour se claustrer comme leurs frères de religion dans les *Mānistāns*⁴. Les Mazdéens ont de nouveau à lutter contre des ascètes qui condamnent la vie de famille. Sāpōr et Vahrām leur rendront de grands services, en arrêtant les progrès du manichéisme. Pendant quelques siècles encore, l'Iran échappera au péril des religions universelles.

Mais l'importance sociale du lien conjugal vient surtout de ce que la vie publique de l'Iranien est réglée en fonction de sa vie privée. Déjà chez le peuple avestique c'était l'homme marié, le *nmānōpaitiš* seul, qui possédait les droits du citoyen : « l'homme marié est au-dessus de celui qui ne l'est pas » déclarait le Livre Sacré⁵. Seul le père de famille avait accès à la magistrature ; seul le *nmānōpaitiš* pouvait être *zantupaitiš* et *daṛəhyupaitiš*. L'élément le plus simple de la société iranienne n'était point l'individu, mais l'homme marié, domicilié et père de famille. L'importance du père de famille venait du nombre de ses enfants et celle du clan, du nombre des pères de famille. Pour devenir citoyen, il fallait tout

³ Andreas, II, T II, D 126, IR, 1-9; Sharenkoff, *Manichæism in Bulgaria...*, p. 50 et p. 59.

⁴ *id.* II, M 49, IR; et Molinier, pp. 1, 21, 96, 239, 243 et 266.

⁵ *Ved.*, IV, 47.

d'abord fonder un foyer en prenant femme; autrement, pas de vie publique possible. Mais, dira-t-on, cela concerne les temps avestiques, parlons de l'Iranien sassanide ! Ce dernier vit-il également marié et domicilié ? Un texte manichéen récemment exhumé à Turfan répond à cette question, définissant ainsi l'Iranien de l'époque sassanide : « Il a femme et domestiques, il construit pour lui-même une maison, il constitue [pour sa famille] une propriété, ... et il paie ses impôts » (*žan ud rahīy darād ud kadak ud x'āstay kunād ud andar šahr x'rāy barād*)⁶. C'est le type même de l'Iranien de cette époque, un petit cultivateur, bon contribuable et honnête père de famille. Mais ce que les Manichéens n'arrivent pas à lui pardonner, c'est d'être marié et domicilié, modeste train de vie qui scandalise nos farouches et rigides ascètes. En cela le citoyen iranien demeure semblable au *nmānōpaitiš* des premiers temps, aussi l'appelle-t-on un *mānpδ*, ou père de famille. La vie matrimoniale reste donc la seule voie pour accéder à la vie publique; aussi la communauté s'intéresse-t-elle à la vie domestique des citoyens: elle y intervient constamment, encourageant au besoin les jeunes gens et dotant les jeunes filles. Tous les jeunes gens sains de corps et d'esprit parviennent ainsi à goûter au bonheur conjugal. Seule l'infirmité peut les en empêcher. La pauvreté, on l'a vu, ne peut pas servir de prétexte à ceux qui voudraient échapper au joug matrimonial.

Les Iraniens n'aiment pas les carrières qui exigent le célibat, ni la vie aventureuse qui tient les hommes trop longtemps loin du foyer. Ainsi la vie maritime et le négoce sont en partie abandonnés aux étrangers. Plus tard les Parsis de l'Inde eux-mêmes, condamneront ceux d'entre eux qui, pour les besoins du négoce, restent durant quelques années loin de leurs femmes. Si à Rome les soldats, à cause de leurs absences prolongées, ne tombent pas sous le coup de la loi popéenne, chez les Iraniens le métier des armes n'implique guère le célibat. En Iran, cavaliers comme fantassins, tous les soldats sont mariés et attachés à leurs foyers. On ne doit, chaque année, au roi que quelques mois de service: la plupart des pâtres et des paysans sont ainsi soumis aux redevances féodales pour la défense de l'Empire et pour la police des routes. Une décision d'Artaxšēr punit sévèrement la désertion du foyer (*jalā az vatan*) et celle-ci sera regardée

⁶ Andreas II, M 49, IR, 1-9.

toujours comme un délit et comme un péché. Après quelques mois de campagne, les soldats retournent ainsi chez eux voir leurs familles (*dūtak*). Le sacerdoce non plus n'exige pas le célibat. Les mages sont non seulement mariés, mais encore, par la dignité de leurs mœurs, des modèles de vertu conjugale.

Ce qui pousse les Iraniens à prendre femme, c'est avant tout le culte des ancêtres, ancré profondément dans la croyance populaire. On se marie pour se donner des héritiers qui seuls peuvent célébrer ce culte; on se marie également pour avoir une meilleure situation sociale. Mais, avant tout, le mariage reste un devoir religieux et un sacrement indispensable au salut de l'âme. De nos jours encore l'écho en est resté dans la tradition mazdéenne. Les chapitres XVIII, LXI et LXIII des *Sad-Dar* traitent tout particulièrement de cette obligation, en insistant sur son caractère impératif. Toutefois, les *Ravāyāt* du ^{xv}e siècle, tout en procédant du même principe, tiennent à présenter surtout le côté pieux de la question. Kāmdin-Sāpūr insiste surtout sur les récompenses qui attendent dans l'autre monde les gens mariés. Ce qui est une recommandation au ^{xv}e siècle était une obligation dans l'Empire sassanide, et personne n'échappait alors à ce joug justement regardé comme le bien suprême.

§ 2. — *L'âge minimum*⁸

En rappelant l'importance religieuse et sociale du mariage, nous avons souligné son côté obligatoire et impératif, sans rien dire relativement à l'époque où ce sacrement doit être ordinairement conféré. Nous n'avons pas dit à quel âge les jeunes gens doivent fonder leur foyer. Doivent-ils pour cela compter un nombre déterminé d'années, ou bien sont-ils libres de choisir leur date suivant les besoins et selon les circonstances? Les jeunes filles doivent-elles avoir l'âge des jeunes gens, ou bien faut-il entre les deux sexes une certaine différence d'âge? C'est à ces questions que maintenant nous tâchons de répondre.

Tout d'abord on est étonné de trouver, quant à la première de

⁷ *Parsee Prakāsh*, p. 374.

⁸ Madl, *Religious Ceremonies and customs of the Parsees*, p. 16.

ces questions, de grandes différences entre les usages modernes des Mazdéens. Au ^{xvii}^e siècle, la colonie indienne suivait en cela l'usage des indigènes. Comme leurs hôtes les Hindous, les Parsis ne reculaient pas devant les mariages les plus précoces. Parfois leurs enfants étaient promis avant même d'avoir atteint l'âge normal de la puberté. On signale chez eux des mariages à trois ou même à deux ans. Comme leurs hôtes indolents, ils poussent parfois même l'exagération et l'égoïsme jusqu'à négociation du mariage d'enfants à naître⁹. Ceux des Mazdéens résignés à supporter le joug infâme de l'envahisseur plutôt que de s'exiler, gardent leurs usages différents. Ces derniers ne sont pas toujours les mêmes suivant les régions; çà et là on a l'habitude de se marier à quinze, à vingt ou même à trente ans. C'est ainsi par exemple, que dans la ville de Yazd, les jeunes gens sont établis à dix-sept et les jeunes filles à quatorze ans, alors qu'à deux lieues seulement de là, au village de Khair-Abād, elles attendent la vingtaine et eux la trentaine. Au Kirman, rapporte Anquetil-Duperron, les filles sont mariables à treize ans.

Maintenant si l'on interroge les usages de l'Iran oriental, les mieux conservés, paraît-il, on y relève les mêmes différences qu'à Yazd et au Kirman. Là-haut, sur le versant septentrional du Pamir, le montagnard Galtcha se marie à seize ans et donne sa fille en mariage à douze ans; mais il la promet quand elle n'en compte encore que quatre ou cinq. Cette coutume, constate Ujfalvy, donne souvent, plus tard, matière à litige, la jeune demoiselle refusant parfois d'épouser le mari providentiel qui lui a été ainsi destiné. Un autre voyageur, Schulze, constate chez ces habitants du Haut-Zarafchān des fiançailles non moins précoces: « Les filles, dit-il, se marient à sept ans et les garçons à dix; mais naturellement le commerce sexuel commence plus tard, entre dix et quinze pour les jeunes filles, entre quinze et dix-sept pour les garçons »¹⁰. On le voit, les observateurs eux-mêmes ne sont pas d'accord.

Mais la tradition proprement mazdéenne diffère essentiellement de tous ces usages. Le recueil de traditions compilé, au ^{xvi}^e siècle, cite ainsi Kāmāh Bahrah: « Il ne faut pas marier la jeune fille avant la douzième année révolue; si on la marie

⁹ En Iran on payait cher une telle faute; cf. *V.-u.-R.*, p. 19 et p. 26.

¹⁰ Ujfalvy, *Aryens.*, p. 71.

avant l'âge, on commettrait ainsi un grand péché ». Sans doute Kāmāh songe ici aux Parsis de l'Inde, car dans toute la tradition iranienne il n'y a pas un seul exemple de mariage avant la communion, et à la rigueur celle-ci ne peut pas avoir lieu avant la treizième année. Le Mazdéen, en effet, indépendamment de son sexe, n'est autorisé à contracter un mariage qu'après avoir revêtu la tunique et ceint la ceinture sacrée. Le clerc a prononcé son verdict conformément à ce principe. Mais ce dāḍastān de Kāmāh, excellent pour les Parsis auxquels s'adresse d'ailleurs le volumineux recueil des traditions, aurait pu rendre possible certains abus chez les fidèles de l'Iran et, n'étaient les propres usages régionaux, les Iraniens auraient pu réclamer les deux sacrements à la fois, et vouloir marier les jeunes filles peu après leur investiture. Progrès pour les Parsis, le verdict de Kāmāh eût été pour les Iraniens un recul. Les Mazdéens de l'Inde, fidèles à leur promesse, au lendemain de leur mémorable Odyssée et de leur débarquement sur la côte du Guzarāt, au *rana* de Sanjan, de suivre les usages indiens, s'assimilèrent si bien les usages hindous des mariages précoces, qu'il fallut pour les ramener à la coutume métropolitaine et aux recommandations des Livres Sacrés, plus d'un siècle de campagne incessante et de lutte constante. dirigées par les membres éclairés de la colonie iranienne. Aussi est-ce pour eux qu'écrit Kāmāh et pour eux qu'il fait cette concession. Quant aux Iraniens, ils attendent toujours un peu après l'investiture, c'est-à-dire après la quinzième année.

Quel est, maintenant que nous avons suivi les usages modernes, l'enseignement de l'Avesta ? De tout le Livre Sacré, c'est la partie la plus récente qui traite la question. Pour le *Yasna* (IX, 5) comme pour le *Vedēvdāt*, l'âge normal de la puberté chez les deux sexes, c'est la quinzième année¹¹ ; c'est l'âge où l'investiture sacrée est accordée, où garçons et filles entrent dans la communauté et deviennent majeurs. Mais ce n'est encore que le début de la majorité ; antérieurement à l'investiture, le mineur ne peut pas négocier un contrat et n'a pas le droit de se marier. Le mariage n'est donc possible, selon l'Avesta, qu'à la fin de la quinzième année. Mais dire que le mariage est possible à un âge donné, n'est pas nécessairement le recommander à cet âge. Même les prêtres qui suivent à la lettre les recommandations du Livre Sacré conseillent aux

¹¹ V., XIV, 15 ; XVIII, 54 ; V.-u.-R., p. 30.

candidats d'attendre encore quelques années, après l'âge de la puberté. Zarathuštra lui-même comptait déjà une vingtaine d'années quand il eut l'idée, pour la première fois, de se marier. Sa biographie détaillée, pieusement conservée par les auteurs du Dēnkard, s'étend volontiers sur cette question. A cette époque-là, rapportent les biographes, le futur prophète de l'Iran était assez sérieux et raisonnable pour discuter lui-même, et débattre la question avec ses parents¹². Les Iraniens de l'époque sassanide n'avaient donc qu'à suivre l'exemple du Prophète. Relativement au commun des Iraniens, nous pouvons d'ailleurs être sûrs d'une chose : les plus pauvres d'entre eux, ceux particulièrement dont la force des bras était l'origine de toute fortune, ne pouvaient pas s'établir comme les riches, immédiatement après l'investiture ; il leur fallait travailler quelques bonnes années pour gagner la petite somme nécessaire à leur installation, avant de pouvoir goûter aux douceurs de la vie conjugale, ce qui devait les amener à la vingtième ou même, comme pour ces braves laboureurs de Khair-Abād dont nous avons parlé, les conduire au seuil de la trentième année.

Les princes, étant donné la diversité et la durée de l'instruction qu'ils recevaient, devaient également attendre quelques années après la majorité. Le jeune Artaxšēr, avant d'enlever la fille d'Artabān V, princesse qu'il épousera, passe déjà pour un garçon assez expérimenté ; ses malheurs avec Artabān, suivis bientôt de sa disgrâce et de sa captivité chez l'Arsacide, l'ont fait déjà quelque peu réfléchir. Cependant ces remarques ne sont pas valables pour les jeunes filles. Elles ne professent aucun métier et il n'y a pour elles aucune raison d'attendre trop longtemps. Entre quinze et vingt ans, elles trouvent généralement à se marier. Les parents ont l'obligation de ne pas les trop laisser attendre. Impatientes, certaines devancent même les projets paternels. Pour les garçons comme pour les filles, la partie souhaitée ne se trouve pas aussitôt au moment voulu. Il y a souvent des hésitations, des négociations traînant un an ou deux. Il faut encore un certain temps pour recueillir la totalité des suffrages nécessaires à la conclusion de l'accord. Si bien qu'en règle générale, le mariage iranien, pouvons-nous dire, n'a lieu que dans la vingtième année.

Aristote veut qu'au-dessus de cinquante-quatre ans les citoyens renoncent aux devoirs conjugaux. Sans doute le philosophe désire

¹² *Dēnk.*, VII, ch. XX, 5-13 dans S. B. E., t. XLVI.

parer ainsi les étroites cités grecques de l'Archipel aux dangers de la surpopulation. Les Iraniens ne s'occupent point de ce détail. Chaque Mazdéen peut se marier tant qu'il a l'espoir de pouvoir se donner enfin un successeur. Il y a même des remariages après la limite aristotélécienne de cinquante-quatre ans. Le ménage iranien ayant attendu vainement et pendant de longues années l'arrivée d'un héritier, doit se dissocier provisoirement, en tentant sa chance avec d'autres partenaires peut-être plus heureux. Le veuvage n'est pas recommandé, surtout si la veuve ou le veuf n'ont pas d'enfant.

§ 3. — *Le choix*

Comment le jeune homme choisit-il sa fiancée ? Est-il libre dans son choix, ou bien il lui faut la permission de ses parents ? Dans quelle mesure le père intervient dans le choix de sa fille ? Les jeunes candidats jouissent-ils dans leur choix d'une liberté partielle ou bien sont-ils libres entièrement ?

Avant la liberté personnelle et l'intervention paternelle, il y a quelques lois qui limitent le choix des jeunes gens. Il est tout d'abord interdit de s'allier aux infidèles : la loi protège l'Iranien contre cette déchéance. Il est défendu également de s'allier à quelqu'un dont, physiquement ou moralement, la santé n'est pas en parfait équilibre : dans le *Vedēvdāt*, II, 37, nous trouvons la défense implicite de contracter le mariage avec un indigent, un impuissant, un lépreux, un lunatique, etc. ; le choix se portera sur un Mazdéen sain de corps et d'esprit. La législation sociale délimite, d'autre part, la liberté des Iraniens. Le choix doit s'opérer dans le cadre de la classe sociale, du *pēšak*.

Le *pēšak* n'est pas une caste, ni un « état » comme ceux de l'ancienne France. Il correspond, par contre, à un groupement professionnel, à une sorte de corporation. Nous pouvons le traduire par le latin *ordo* au sens du Bas-Empire. Les divers *pēšak* se classent en quatre groupes principaux. Déjà l'Avesta gathique en parle en spécifiant le *pēšak* sacerdotal, l'*Airyamān*-. L'Avesta récent signale d'autres *pēšaks* : le clergé (*Aθravan*), ceux qui montent le char (*Raθaēstar*), la paysannerie (*Vastryōfšūyant*) et enfin, le dernier venu, la bourgeoisie (*Huiti*) qui correspondent aux *pēšaks* gathiques : *Zaotar*, *Nar*, *Vāstryā* et *X^vaētu*-¹³. Sous Alexandre, qui n'était point dési-

¹³ Cf. M. E. Benveniste, *Classes sociales dans la tradition avestique* (J. A., CCXXI, juil.-sept. 1932).

gné pour maintenir l'ordre dans le monde, dira au III^e siècle Tansar, les Iraniens convoitèrent des choses auxquelles auparavant ils n'avaient aucun droit, en oubliant nos propres lois. « Bien-tôt il y eut une catégorie d'hommes qui n'étaient pas parés de la noblesse et fiers des hauts faits [des ancêtres], qui ne vivaient pas sur des fiefs héréditaires, qui ne se souciaient pas de leurs lignages et qui ne pratiquaient même pas les métiers et les arts. » Tansar fait ainsi allusion aux quatre classes de l'Avesta. « Notre religion, rappelle-t-il au roi Gušnasp de Tabaristan, classe les hommes en quatre corps (*a'za* signifient *membres*) — cela est précisé dans plusieurs passages de nos Livres Sacrés sans qu'il y ait la moindre obscurité dans le texte ou partage des avis quant au commentaire ou la moindre contestation de ce genre — présidés par le roi : le premier est celui des membres de la Religion. Ils exercent également les professions [libérales] : les juges (*dātōbar*), les prêtres (*moγōpat*), les officiants des temples du Feu (*rat*, *sādan*, *dastōbar*) et les instructeurs des prêtres (*moγōkhandaržpat*) en font partie. Le second corps comprend les soldats de la cavalerie et de l'infanterie avec tous les grades de la hiérarchie militaire. Le troisième corps réunit les gens de plume (*dabir*), les secrétaires, les écrivains publics, les comptables, les greffiers, les notaires, les historiographes (*kuttāb-i-syar*), les médecins, les poètes, les astrologues, etc. Le quatrième corps, enfin, celui des *mahanah*, embrasse les gens du bazar (*bāzargān*), les négociants, les pâtres et tous ceux qui exercent les diverses professions (*moh-tarifah*). » Ces quatre corps conservent leurs privilèges jusqu'au VII^e siècle.

Dès le III^e siècle, et même dès le début, assure notre érudit *por-yotkēš*, l'endagamie à l'intérieur du *pēšak* était la règle. Pour qu'un prince pût épouser une bergère ou un roturier enrichi redorer le blason d'une famille noble, il ne fallait rien moins qu'un cataclysme social¹⁴. Le seul bouleversement de ce genre eut lieu au lendemain du désastre d'Arbèle (331) et se prolongea sous la période d'anarchie (*sarχ'atāyih*, *dušχ'atāyih*) qui succéda à l'usurpation et au règne éphémère d'Alexandre. Cette anarchie sociale dura quelques siècles jusqu'à ce que le fondateur de la dynastie sassanide, Artaxšēr, eût restauré l'ordre sacré des choses. Il interdit aux membres des classes supérieures l'alliance avec la roture sous peine de dégradation sociale et réciproquement il interdit aux

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

roturiers d'épouser des jeunes filles de bonne naissance. Ainsi chacun fut amené à chercher sa compagne parmi les filles de son pēšak. L'ordre resta rigoureux. Après l'agitation mazdakite, rapporte Ab ul-Fédā, seules les femmes dont le rang social correspondait à celui des hommes qui les avaient enlevées virent leurs mariages légalisés et leurs nouvelles alliances sanctionnées par l'édit impérial de pacification et de restitution. Le Grand Roi donna les jeunes filles à des hommes de leur rang. Cependant de graves délits avaient eu lieu : « Des familles roturières s'étaient mêlées avec le sang noble... La lie du peuple avait eu accès à des femmes nobles sur lesquelles auparavant les gens de la sorte n'eussent même pas osé lever les yeux, s'ils les avaient vues dans la rue ». Ainsi l'ordre nécessaire des choses exigeait une étroite endogamie à l'intérieur du pēšak, de l'*ordo*, et c'était avec angoisse qu'un prêtre prophétisait la fin prochaine du monde en énumérant les calamités qui la suivraient : « Les classes inférieures, se lamentait-il, épouseront [alors] les filles des nobles, des grands et des prêtres et, ainsi, la noblesse, les grands et le clergé seront déchus ».

A l'époque sassanide, le jeune homme devait donc chercher sa fiancée dans une famille de sa profession alors que le père d'une jeune fille en âge d'être bientôt établie trouvait son gendre parmi ses jeunes collègues. Toutefois cette règle n'est pas aussi rigoureuse que la loi de Manou prescrivant la plus étroite endogamie à l'intérieur de chaque caste. En Iran, il n'y a un vrai rempart social qu'entre les quatre corps. Le prince qui épouse une bergère est tout simplement privé de ses droits à l'héritage paternel ; sans devenir un « out of cast » au sens indien du terme, il tombe à un rang inférieur. Cependant les mariages morganatiques ne sont pas rares et, dans ce cas, la femme reste une concubine, ce qui empêche à ses dépens la déchéance de son *mari*. Cependant l'inverse n'a pas lieu : le riche roturier qui ose séduire une fille de bonne naissance, croyons-nous, doit s'attendre à quelque punition exemplaire — peut-être la mort. Le jeune Iranien est-il entièrement libre de choisir son épouse parmi les jeunes filles de sa classe ? Il l'est et il peut, dans ces conditions, suivre son cœur et porter les regards sur celle de son choix. Toutefois ses parents peuvent le guider. Aturpāt-i-Mahrspantān prodigue ces conseils à son fils : « Aime toujours, lui dit-il, une femme prudente et modeste et n'épouse que celle-là ».

Quelle est pour l'Iranien la jeune fille idéale ? Quelle est la

jeune fille qui deviendra une épouse modèle ? L'Iranien s'intéresse surtout à l'éducation de sa future épouse. Avant tout la femme doit avoir une bonne éducation (*huš.həm.sāsta-*)¹⁵. « Nous honorons, est-il dit, la femme pieuse, franche d'esprit, de parole et d'action, qui soit digne de respect par son excellente éducation, qui soit obéissante à son mari, qui soit chaste » (Gah IV, 9). « Elle aura, dit le Livre Sacré, l'esprit absorbé dans la piété et ses actions l'y conduiront¹⁶. » Quelles doivent être ses qualités ? Elle doit pouvoir aider son mari. « Choisissez pour épouse, recommande Menoke-Xrat aux Iraniens, une femme qui possède des talents qui lui conviennent, car cette femme-là est une bénédiction ; elle est respectée [de tous]. »

En quoi consistent ces *gōhrs*, ces talents convenables à une épouse ? Sont-ils les mêmes pour les jeunes filles de différentes classes ? Non, ils diffèrent suivant le *pēšak* du mari¹⁷ : à la campagne, les soins à donner aux animaux domestiques, les travaux de la ferme doivent être les principales connaissances pratiques de la femme¹⁸ alors que chez la caste sacerdotale, les jeunes filles doivent savoir filer, tisser et confectionner la ceinture et la tunique sacrées¹⁹. Bref les jeunes Iraniennes doivent par leur bonne éducation embellir la demeure conjugale.

Quant à la jeune fille elle-même on a beaucoup discuté sur sa liberté de choisir son mari. M. Christensen, dans l'*Empire des Sassanides*, croit qu'elle n'est point libre d'épouser l'homme selon son cœur, mais Menant était plus près de la réalité quand elle la présentait comme ayant « rarement à décider par elle-même »²⁰. Aujourd'hui nous sommes mieux documentés pour élucider la question de la liberté féminine à l'époque sassanide. Les fragments de Farrux, manuscrit du *xvii*^e siècle des *Matikān-i-hazār-Datastān* compilés au *vi*^e siècle, traitent amplement ce problème. Sur la liberté de la jeune fille, les juristes sassanides eux-mêmes n'ont pas toujours été d'accord. Alors que l'école traditionaliste à grands coups de texte soutenait l'antique pouvoir du père de famille sur sa fille, des juristes libéraux, tel Zurvāndāt-i-Yuvān-Yam, s'inspirant de l'évolution sociale en cours, rejetaient purement et sim-

¹⁵ *hu-āmōχt*, *χūp-āmōχt* tr. d'après le *Vr.* 34.

¹⁶ *Yt.*, XI, 4.

¹⁷ *M.-χ.*, II, 30.

¹⁸ *Yas.*, XXIII, 3.

¹⁹ *V.*, v, 67 ; *Yt.*, v, 87.

²⁰ *V.-u-R.*, p. 22.

plement ce droit tombé déjà en désuétude²¹. Cependant cette liberté n'était pas universellement admise et les parents continuaient à rester les maîtres de la situation ; ils présentent à leur jeune fille le gendre de leur choix ; mais celle-ci a le droit de le refuser. Le code sassanide assimile le mariage forcé à un cas de délit et d'abus de confiance. C'était déjà un grand progrès réalisé par le droit sassanide. Dans les pays limitrophes, la jeune fille ne connaissait pas encore cette liberté. En Babylonie, elle devait accepter l'homme que son père lui destinait, alors que, de l'autre côté du Plateau iranien, la jeune Indienne était purement et simplement vendue comme une marchandise (*asurq-vivanha*) au plus offrant²². Dans l'Inde, quand les parents se refusaient d'acquiescer la demande de leur fille, la situation devenait dramatique : beau thème pour les tragédies sacrées !

Comme de nos jours encore, la jeune Iranienne était la plus libre et la plus privilégiée de toutes celles de l'Orient. Pratiquement, la jeune Mazdéenne choisit elle-même le compagnon de sa vie. Les exemples d'une telle liberté ne sont pas rares dans le *Livre des Rois*. La princesse Rūdābeh de Hāmāvārān, sans se soucier de l'avis hostile de son père, choisit pour époux Kāḥōs²³. De même la belle Manijeh jette les regards sur l'ennemi juré de son père Afrāssyāb, le héros Bijan. Kitabun choisit son époux dans une foule, en lui lançant une pomme d'or. Le mariage indien dit d'amour (*gandharva-vivanha*) n'est pas comparable à celui de Kitabun, car dans l'union brahmane, la jeune fille est enlevée, puisque son consentement ne compte pas plus que celui de ses parents. En Iran, au contraire, c'est la belle touranienne qui enlève, si l'on peut dire, le héros dont elle fait son fiancé. Si ces beaux épisodes de l'épopée restent loin de la réalité, ils montrent au moins l'idéal du peuple iranien. Cependant toutes les jeunes filles, loin d'aspirer à cette liberté, continuent d'avoir confiance dans le choix de leurs parents. Pour que le mariage soit tout à fait en règle, il est nécessaire que le père, le frère, l'oncle ou le tuteur de la jeune fille signe le contrat²⁴. Mais ce que la jeune fille leur demande, ce n'est pas tant leur volonté que leur consentement. Le droit sassanide reconnaît à la

²¹ *M. h. D.*, 36, 9-12 ; 36, 12-16.

²² Jolly, *Outlines...*, p. 64, § 19.

²³ *S.-N.*, t. II, 10.

²⁴ *Rr.*, pp. 178-9.

jeune fille jusqu'au droit de négliger totalement l'autorisation de son *sardār*, de son tuteur; une telle jeune fille paraît avoir été appelée *χ'ad-sardār*, ou « indépendante » (*χ'ad-sālār-zan* : *self-disposed woman*). Pourtant il est recommandé aux jeunes Iraniennes de ne point contrarier leurs parents et à ces derniers de tenir compte des vœux de leurs filles. Quand la jeune fille choisit son fiancé, ses parents doivent y consentir de peur de commettre l'inévitable péché qui est d'empêcher la jeune fille d'« assouvir son excitation mensuelle ». La fille unique est moins libre dans le choix d'un époux: pour sauver l'âme de ses ancêtres, son devoir est d'épouser un homme issu de sa famille, un cousin par exemple ²⁵.

Quel homme la jeune Mazdéenne doit-elle choisir pour époux? Quel sera le caractère du fiancé, quels seront ses mérites? Encore une fois on est frappé de l'esprit pratique des Mazdéens. Le jeune homme ne sera pas un fils de famille, ni un prince charmant, mais un homme intelligent, instruit, d'un bon naturel et surtout bien expérimenté dans son métier. Si tel est le jeune homme, dit Atropāt, acceptez-le et ne vous inquiétez pas de sa pauvreté ²⁶. Pourtant les jeunes Iraniennes ne manquent pas d'idéal et ne sont pas obstinément bourgeoises. Voici le mari qu'elles souhaitent avoir chaque fois qu'elles font leur prière: « Accordez-nous cette bénédiction ô Vāi; puissions-nous avoir un mari jeune et bien fait qui nous fasse de beaux présents, qui vive longtemps et nous engendre des enfants: un mari bon, savant, éloquent, [car] infortunée est la belle vierge qui reste sans enfant et n'a pas de mari! » ²⁷.

§ 4. — *Les fiançailles, les cérémonies nuptiales et le dressement du contrat*

La demande en mariage, les fiançailles et la célébration de l'acte nuptial se suivent d'après une série de coutumes immuables et millénaires aujourd'hui encore pieusement conservées par les Mazdéens et que nous retrouvons presque à l'état pur chez d'autres Iraniens. Pour les étudier, nous nous servons ici surtout des

²⁵ Biruni. *India...*, I, 109.

²⁶ Handarz-i-Ašurpat, II, 30.

²⁷ *Yāst* XV, 40; V., III, 24.

documents ethnographiques que nous contrôlerons de temps à autre par les données historiques.

Une fois la jeune fille choisie, pour demander sa main, on doit se présenter chez son père. Cette mission particulièrement délicate fait presque toujours l'objet d'une visite solennelle de la part des parents du futur au père de la fiancée. L'ethnographie sera ici notre seul guide; elle nous permettra de reconstituer approximativement l'usage sassanide de la demande en mariage. Ordinairement, le prétendant envoie chez les parents de sa future soit son père, soit quelqu'un d'autre de confiance. Voici comment s'y prennent de nos jours les Zoroastriens. Chez ceux de l'Inde, « le nom d'une jeune fille mis en avant, le parent ou le tuteur du jeune homme entre en rapport avec ceux de la jeune fille », puis l'horoscope des candidats confrontée, « si les étoiles sont déclarées favorables, les parents cherchent à se connaître; ceux de la jeune fille s'inquiètent surtout de l'humeur de la belle-mère dont le bonheur de la nouvelle mariée en dépend totalement. Enfin lorsque les parents sont éclairés, de part et d'autre, les fiançailles ont lieu au jour fixé par l'astrologue ». Chez les Mazdéens de l'Iran, la procuration a lieu de même, mais l'accord intervient sans le secours de l'astrologie qui est particulière à l'Inde.

A Yazd, « lorsqu'un garçon veut se marier, il envoie un prêtre et un diacre porter un bouquet chez les parents de la jeune fille de son choix ²⁸. Si ceux-ci acceptent, ils prennent le bouquet et, après quelques jours, la famille du jeune homme envoie des bonbons et une alliance en or ou en argent à la promise. Les parents de cette dernière donnent à leur tour des bonbons et les fiançailles sont consommées. Pour compléter le mariage, deux mois et un an après, on choisit parmi les amis sept personnes d'une sagesse reconnue qui vont demander au jeune homme s'il consent à épouser la jeune fille sur laquelle il a jeté les yeux; lorsque sept fois il a répondu oui, elles font à la fiancée la même demande pareil nombre de fois ».

Au Nord-Est de l'Iran, la coutume est semblable. « Quand un père a un fils en âge d'être marié, rapporte Schulze, et

²⁸ *V.-u.-R.*, pp. 110, 204, 109, 142, 224, etc... A l'époque arsacide et sassanide, les jeunes filles donnaient elles-mêmes un bouquet de violettes à leur amoureux. Le jeune homme posait à la jeune fille des questions sur l'état de la famille de celle-ci.

Quelquefois la jeune fille se fiance et en fait ensuite part à ses parents, Cf. *idem* p. 245.

qu'une jeune fille du voisinage lui plaît pour être sa future belle-fille, accompagné de trois parents, il se présente chez le père de la jeune fille. Au cours de la causerie, alors que les siens n'ont cesse de parler, il se tait. Ce n'est pas volontiers qu'on en vient à parler de l'objet de la visite, et l'usage veut que ce soit d'abord le père de la fiancée qui s'en informe le premier. On lui dit qu'on est venu pour lui demander la main de sa fille. Pour y réfléchir, il leur demande d'habitude un délai de quelques jours. Puis il envoie sa réponse à ses hôtes et c'est alors seulement que le père du futur accompagné de quelques parents se rend chez la future remercier son père²⁹. » Un ethnologue français décrit la demande en mariage des montagnards du Pamir, à peu près comme son collègue allemand. « Le jeune homme qui désire se marier, dit-il, convie à la maison de celle de son choix quelques vieillards de sa parenté ou quelques amis; ceux-ci doivent régler la question du mariage avec les parents de celle qu'il a distinguée; si ces derniers tombent d'accord, trois ou quatre jours plus tard un plus grand nombre de parents ou d'amis du fiancé viennent réitérer la demande de leur mandataire. Comme la première fois ils sont introduits dans la chambre réservée aux hôtes, où on les régale de fruits secs et de gâteaux. Avant de se mettre à table, ils récitent une prière à voix basse, puis ils présentent leurs félicitations à haute voix, en étalant leurs cadeaux. »

Comme l'indique ces vestiges qu'à dessein nous avons collectionnés dans différents endroits, chez différentes populations séparées géographiquement ou historiquement les unes des autres depuis un grand nombre de siècles, le prétendant avait l'habitude à l'époque sassanide à laquelle remontent ces coutumes, de confier la tâche délicate de demander la main de la jeune fille, à son père ou à son tuteur. Quelquefois aussi il en chargeait ses parents ou ses amis. Ces hommes, car on n'envoyait, semble-t-il, jamais des femmes pour cette mission, ne devaient pas être jeunes, mais âgés et connaissant à fond et en détail la coutume. Ils devaient être expérimentés; ils se présentaient chez le père de la future, leurs présents et un bouquet de fleurs à la main. Le père de la fiancée s'informait de l'objet de cette visite. Mais il est à remarquer qu'il ne donnait jamais son consentement sur l'heure, c'est-à-dire immédiatement après la demande en mariage; au moins il attendait quelques jours tant pour recueillir certaines informations sur le prétendant que

²⁹ Méchain, *Lettres...* p. 8; et Schulze, *die Pamirtadschiks*.

pour solliciter le suffrage de sa fille, de sa femme, etc. Si la jeune fille avait déjà rencontré le jeune homme, le connaissait et l'aimait, elle ne manquait pas d'y consentir et son père pouvait répondre favorablement aux représentants de son futur gendre.

Nous savons déjà que le consentement des jeunes candidats était la condition essentielle de l'accord, mais on peut toujours se demander quelle est l'origine de cette mise en scène familiale. L'achat et les mariages précoces ont été, semble-t-il, à la base de cette représentation; mais ce n'est pas dire qu'à l'époque sassanide ou depuis l'érection en religion d'Etat du mazdéisme, les Iraniens aient pratiqué ces sortes de mariages. L'origine doit être cherchée, pour l'Iran, à l'époque pré-zoroastrienne, car aujourd'hui encore l'achat et la précocité sont courants tant chez les Aryas du Pamir que chez les Brahmanes. Les Kafirs, qui ont conservé les coutumes primitives des Aryas, achètent, conformément à l'habitude aryenne, des fillettes en bas âge pour leurs fils et ainsi, sur ces hautes montagnes vraiment isolées du reste du monde, ce sont d'abord les parents des enfants qui prennent contact les uns avec les autres pour conclure le marché. Chez les Hindous également la vente des fillettes en vue du mariage est une affaire qui se règle entre pères de famille. Sans doute à l'origine, les Iraniens suivaient également ces usages, mais, peu après leur établissement sur le Plateau, la vénalité et la précocité tendirent à disparaître. Cette rénovation fut favorisée par les réformes mazdéennes, puisque Zarathustra se maria à vingt ans et de son plein gré. Cependant, longtemps après la disparition de la vénalité et de la précocité, les jeunes Iraniens conservaient l'antique usage de s'en remettre toujours pour la demande en mariage aux bons soins de leurs parents qui ne jouaient plus à l'époque sassanide que le rôle de simples intermédiaires³⁰. Le père du jeune homme n'allait plus voir celui de la jeune fille en son nom, mais de la part de son fils déjà majeur et celui de la jeune fille n'avait plus l'initiative de marier sa fille à qui bon lui semblait, car, juridiquement, il la représentait seulement. Aussi le jeune homme envoie-t-il en même temps que son père quelques autres délégués choisis par lui, ce qui achève d'abaisser le *pater familias* et de diminuer considérablement son rôle. Si à l'époque sassanide les parents des aspirants

³⁰ Souvent les jeunes gens se fiançaient avant d'avertir leurs parents. Cf. *V.-u.-R.*, p. 107, où Vêsa(k) et Râmên se jurent une fidélité réciproque dès la première rencontre. Voir d'autres cas semblables aux pp. 241, 142, 224 et 245.

se rendent visite conformément à l'antique usage, c'est tout simplement pour représenter leurs enfants et pour s'informer de leurs vœux réciproques.

Après l'acquiescement de la jeune fille et l'adhésion de son père, quand les parties ont consenti au mariage et que, de part et d'autre, les parents se sont entendus, l'échange d'alliances et les fiançailles donnent lieu à plusieurs cérémonies que nous pouvons reconstituer partiellement grâce aux données ethnographiques.

Après la demande en mariade (χ^v âstgārī), à l'issue de laquelle les parties commencent à se connaître, les Iraniens modernes distinguent le šīrīnī- χ^v ārān ou « consommation de confiseries », qui est l'entente préliminaire ou plutôt la « candidature » des parties. Le šīrīnī- χ^v ardeh, c'est-à-dire le candidat au mariage, n'est pas encore complètement engagé, ni solennellement, si bien que cette cérémonie, célébrée toujours en famille et par conséquent en privé, garde le caractère d'une pure promesse en mariage. Les Mazdéens de l'Iran et ceux de l'Inde, isolés de la mère patrie depuis bientôt douze siècles, observent cet usage. Nous le retrouvons aussi, comme tant d'autres communs au patrimoine iranien, sur le versant septentrional du Pamir, au bord du Zarafchān. La « consommation de confiseries » a lieu en même temps qu'un échange de cadeaux. Nous retrouvons cette coutume sur le Plateau, au Tadjikistan et chez les Parsis de l'Inde³¹. Chez les Tadjiks, ces cadeaux se composent de pièces d'étoffes et de paires de chaussures destinées à la future; chez les Persans, ils se composent d'une paire de bracelets, de pendants d'oreille, d'un bijou ou de tout autre objet pour la jeune fille et qui sont appelés *čašmrōšanī*.

Les fiançailles suivent peu après. De šīrīnī- χ^v ardeh, ou promise, la jeune fille devient fiancée ou *nāmzad*. Invités chez la future, à l'issue de cette cérémonie, les parents du jeune homme se régalaient de gâteaux et de confiseries, puis quelque temps après, les uns et les autres procèdent à l'échange de cadeaux destinés aux futurs. Le *nāmzadan*³², c'est-à-dire les fiançailles, était appelé *nāmžatan* à l'époque sassanide, et, avant la cérémonie qui consacrait les fiançailles, la jeune fille était appelée simplement *na-karda-nām* (non-fiancée). L'expression *Miθra-virō-mazā*³³ qui signifie le *gage de l'im-*

³¹ Menant, *Parsis*, p. 160 et J. J. Modi, *Religions Ceremonies and customs...*, p. 17.

³² Anquetll, *Z.-A.*, II, 560.

³³ *Yt.*, V, 4 et 2.

portance de l'homme, est le terme technique dont au xvr^e siècle encore se servent les traditionalistes pour dire la promesse en mariage. Les parties s'engageaient sans doute en prenant au témoin Mithra, le dieu qui veille sur les contrats et particulièrement sur celui du mariage.

Entre la promesse (*miθra-virō-mazā, nām zatan*), les fiançailles et le mariage (*zanīh*), il s'écoulait souvent un certain temps, pendant lequel le jeune homme rendait régulièrement visite à sa fiancée. Du temps où les Iraniennes portaient encore le voile, les jeunes fiancés, malgré la loi musulmane, gardaient l'habitude de se fréquenter assez souvent, continuant ainsi la pratique de la *nāmzad-bāzī* ou visites à la fiancée, qui est une coutume pré-mahométane. Durant cet intervalle de temps, de part et d'autre, on préparait le mariage: les parents de la future collectionnaient le trousseau nécessaire à l'installation de leur fille, alors que ceux du fiancé songeaient de leur côté à apprêter la maison, les meubles et tout ce qu'il faut pour le mariage et le futur ménage. Combien durerait cet intervalle? Sa durée dépend suivant que les uns et les autres peuvent être prêts. Dans l'Inde, « il n'y a pas d'époque assignée à la célébration définitive, mais elle ne doit jamais être reportée au delà de l'époque où la jeune fille a atteint l'âge de la majorité ». Au Tadjikistan, le mariage proprement dit a lieu soit un mois, soit quelques années après les fiançailles: au Tchitral et au Vakhan, on attend environ un an³⁴. A Yazd, cette durée est d'un an également.

Alors que les fiançailles peuvent avoir lieu n'importe quand, pour la célébration du mariage, il y a des jours particulièrement consacrés. A Bombay, remarque Menant, « beaucoup de mariages ont lieu le même jour ». Au Tchitral et au Vakhan, on attend pour cela janvier et février³⁵; au Tadjikistan, on attend le printemps, saison où les granges regorgent, où les grains sont abondants et les troupeaux particulièrement beaux³⁶. Les Iraniens de l'époque sassanide ne faisaient pas autre chose: « Ils commencent leurs mariages, rapporte Strabon, au commencement de l'équinoxe du printemps »³⁷. Le premier (*Ohrmazd*) et le vingtième

³⁴ Ujif. *Aryens*.... p. 300.

³⁵ *ibid.*..

³⁶ Schulze, *Pamirtadschiks*.

³⁷ *E. Rr. Eth.*, p. 733; *V.-u.-R.*, p. 25 : « Le mois d'Atur tombant au printemps, on choisit pour (les fiançailles) un jour de ce mois. »

jour (*Vahrām*) du mois étaient les meilleurs jours pour le mariage. Ainsi les mariages se célébraient surtout le premier ou le vingt, mais aussi le dix³⁸.

Comment les anciens Iraniens célébraient-ils leurs mariages ? Pour étudier cette question, nous sommes encore obligés, faute de documents épigraphiques, de fouiller l'amas des usages modernes et d'y chercher les vestiges de la coutume antique. Les traditions mazdéennes renferment en effet quelques-uns des usages anciens, alors que, de son côté, le folklore iranien nous en fournit d'autres. Nous contrôlerons ces vestiges qui sont les témoins du passé avec les rares et précieux renseignements des auteurs anciens ; peut-être saurions-nous reconstituer ainsi ce que fut l'usage des Iraniens antérieurement à leur conversion au mahométisme.

L'Avesta est muet sur les rites qui accompagnent le mariage ; les compilateurs de la tradition zoroastrienne ont négligé seulement de nous transmettre le détail de cette cérémonie, sans doute parce que ce détail relevait du folklore iranien, du trésor des superstitions populaires, plutôt que des prescriptions sérieuses et juridiques de l'Eglise. Aussi le peuple doit être regardé par nous comme le seul dépositaire de ces coutumes. En effet, c'est chez lui, parmi l'amas de ses croyances et superstitions ataviques, combattues farouchement mais sans succès par les détenteurs officiels du culte et par les défenseurs puritains de la religion, que nous devons tâcher de retrouver et d'exhumer les témoins et les vestiges de ces usages du passé. Les Mazdéens de Perse, minorité écrasée et, durant de longs siècles, opprimée par une religion victorieuse et persécutrice, étrangère à l'Iran et sans cesse fanatisée, ont dû depuis longtemps renoncer à toute manifestation extérieure susceptible d'exciter hors mesure le zèle de leurs fanatiques bourreaux. Ils ne célèbrent plus leurs mariages comme une grande fête et une réjouissance publique. Leurs coréligionnaires de l'Inde, jouissant de l'hospitalité d'une population paisible et qui eurent la bonne fortune d'avoir eu un protecteur comme le *rana* de Sanjan, continuèrent, par contre, d'organiser à l'occasion de leurs mariages de grandes réjouissances communes, perpétuant ainsi, sur la terre étrangère, leur coutume nationale. Mais, alors que dans cette patrie dont ils pleurèrent longtemps la perte, ces fêtes étaient célébrées en plein jour, au Guzarat leur hôte, le *rana*, les pria de les célébrer

38 *idem*, p. 25 : « Le dixième jour d'Atur, à la sixième heure... »

nuitamment pour éviter de choquer certains éléments hindous. Durant douze siècles, ils n'ont pas encore dérogé à ce qu'ils promirent au sage et tolérant *rana*. Nous décrivons donc leurs coutumes en les comparant avec les usages de la métropole.

A cette occasion, les riches comme les pauvres lancent de grandes invitations. On invite nombre de gens que l'on ne connaît même pas. Dans l'Inde, « on veut imiter les gens riches, observe Menant, et ceux de la classe moyenne s'endettent quelquefois pour le reste de leur vie ». Chez les montagnards du Tadjikistan, remarque Ujfalvy, « les invités sont toujours très nombreux; chez les riches il y a parfois deux à trois cents personnes environ, parce qu'il arrive assez fréquemment que tout le village y est invité ». Dans l'Inde, « à cette occasion un échange de cadeaux dispendieux est encore obligatoire ». Au Nord de l'Iran, « chacun parmi les invités apporte avec lui un cadeau ». A Bombay, il y a quelquefois plus de quinze cents convives. En Perse, à l'occasion du mariage, qu'on soit en ville ou à la campagne, on invite tout le quartier ou tout le village. Il est contraire à l'honneur et à l'étiquette iranienne de fermer la porte de la maison durant ce jour solennel; on doit la laisser grand ouverte et prier poliment tout les passants de se donner la peine d'entrer. Un forgeron invite tous ceux de la corporation; un boucher fait venir tous ceux de sa profession, alors que pour célébrer les noces de son fils, un cordonnier lance des invitations à tous ses collègues, à leurs compagnons et à tous leurs ouvriers. Les plus humbles citoyens laissent la porte ouverte à tout venant. Tout ce monde est invité à dîner. Les princes donnent des fêtes royales³⁹.

A Bombay, en attendant l'arrivée du cortège nuptial, les hommes « prennent place des deux côtés de la voie publique qui fait face à la maison; l'intérieur de l'habitation est réservé

³⁹ V.-u.-R., p. 31 et 245 : Le passage de la fiancée est décoré sur une longueur de quarante lieues. Partout des soieries sont tendues aux murs, des tables sont dressées pour donner à boire aux habitants et pour leur servir le repas nuptial. — La toilette de la mariée avait son importance: pour cela on faisait venir des expertes dans cet art. La coiffeuse donnait des soins particuliers aux cheveux, les parfumant avec du musc et de l'ambre (*ibid.*, pp. 239, 247, 316); ensuite elle arrangeait les joues. Les yeux sont agrandis au collyre, les sourcils retouchés avec art (pp. 247-316). Même chez le bon peuple la mariée est coiffée d'un diadème, symbole du mariage, surmonté de violettes et de fleurs d'oranger, de jasmins et d'autres fleurs blanches. Sur sa tête, on jette un voile en gaze blanche ou de vives couleurs.

vée aux femmes ». Au Nord de l'Iran, les hommes et les femmes prennent place aussi séparément. En Iran, les femmes logent à l'intérieur, dans l'*andarūn*, alors que tous les hommes attendent à la porte formant cortège. A cette occasion, dans ces trois points différents que nous avons choisis exprès, tout le monde revêt ses plus beaux atours. Dans l'Inde, les hommes mettent « l'antique *jāma* d'allure ample et majestueuse et la large ceinture de mousseline blanche; les femmes le *sari* souple et gracieux frangé d'or ou brodé de *jack* (sorte de broderie en argent), sans oublier leurs plus riches bijoux ». On forme un cortège qui doit, après avoir fait de longs détours par les différents quartiers de la ville, amener la mariée jusqu'à la maison du futur. Dans l'Inde, « un peu avant le départ de la procession, l'usage veut que les amis de la fiancée se rendent chez le fiancé pour lui offrir un cadeau composé d'une robe et d'une bague d'or et de diamant disposés sur un plateau que porte dans sa main droite la mère de la jeune fille. Ce message rempli, l'aimable ambassade revient en hâte, et au coucher du soleil on parfume les invités d'eau de rose (*gulāb*) contenue dans des aiguières (*āftābē*) d'or ou d'argent; on leur distribue des bouquets de roses ou de fleurs odorantes », puis se forme le cortège précédé d'une musique, s'avancant pour aller chercher la jeune fille⁴⁰. « Le fiancé, ayant à ses côtés le prêtre qui doit accomplir la cérémonie, marche en tête, suivi des invités hommes et femmes; en arrivant chez la fiancée les femmes entrent dans la maison », alors que les hommes demeurent ensemble à la porte.

Il y a environ deux siècles, les Zoroastriens de l'Inde conservaient d'autres usages iraniens. Durant mille ans, après avoir quitté l'Iran, ils célébrèrent leurs mariages avec la plus grande pompe, mais depuis leur contact avec le monde anglo-saxon, si froid, si rigide et si réservé, ils simplifient de plus en plus ces réjouissances. Anquetil⁴¹ en particulier décrit certains usages de Bombay tout à fait identiques avec ceux que les Iraniens suivent aujourd'hui encore : « Rien de plus brillant, dit-il, que cette pompe. Le cortège est quelquefois composé de plus de deux mille personnes, et les enfants des amis et des parents du marié n'en sont pas le moindre ornement : revêtus

⁴⁰ Dans l'ancien Iran, le mariage était annoncé à coup de trompette. Cf. Modi, *Relg. Ceremonies...*, p. 21.

⁴¹ Z.-A., II, pp. 558-9.

d'habits tissus d'or et d'argent et entourés de plusieurs domestiques, ils montent de superbes chevaux richement enharnachés. — On voit paraître ensuite les meubles et la garde-robe de la fille, son lit même; tout est porté en triomphe ». Les Iraniens portent également en triomphe le trousseau de la jeune fille appelé son *jahāz*, à dos de mulets ou sur de grands plateaux en bois. Une grande table d'autel, nommée *χvānčeh* et sur laquelle différentes offrandes colorées et disposées en dessins de tapis symbolisent le mariage, est l'objet de l'admiration commune. Partout en Iran cette coutume est générale. « Le marié, continue Anquetil, à cheval et magnifiquement habillé est accompagné de ses amis et de ses parents: les amis de la mariée dans des voitures couvertes, suivent son carosse qui est fermé de treillis de canne. De temps en temps on tire pendant la marche des coups de fusil, des fusées, des pétards et le spectacle est relevé par la lueur d'un nombre prodigieux de torches allumées et par le son, tantôt grave tantôt glapissant d'une multitude d'instruments. » Ces usages antiques suivis à Bombay au ^{xvii}e siècle et conservés de nos jours encore dans tout l'Iran islamisé, remontent assurément à l'époque sassanide. Seulement, il y a quelques centaines d'années qu'on a ajouté spontanément à la classique retraite aux flambeaux, quelques réjouissances d'origine moderne, telles le feu d'artifice, venu depuis la Chine, et la joyeuse fusillade probablement d'importation européenne. Il faut excepter également les farces tirées des *Mille et une nuits* et les représentations théâtrales que les Iraniens ont ajoutées aux antiques jeux du cirque.

L. Rousselet rend compte d'un mariage zoroastrien auquel il assista à Bombay en ces termes : « Les dastours en grande tenue se tenaient en cercle et récitaient déjà leurs monotones psalmodies; pendant ce temps une bonne musique militaire placée dans la vérandah jouait; ...quand tous les invités furent rangés autour du vaste salon, on fit cesser les accords profanes et un grand dastour entonna l'hymne du mariage de cette voix nasillarde dont tous les clergés de beaucoup de nations ont le privilège; ensuite les prêtres se mirent en rang et vinrent à la rencontre de l'heureux couple qui entra par une des grandes portes de la salle. Le jeune homme, tout en blanc, le cou paré de colliers de fleurs, marchait à côté de la fiancée qui, drapée dans un superbe *sarri* de brocard, nous cachait à demi ses traits sous un voile. Arrivés au milieu de la salle les deux jeunes gens se prosternèrent, et le grand *dastour* s'étant

placé près d'eux, le groupe fut couvert d'un énorme châle de Cachemire formant tente et le cachant complètement. Lorsque vingt minutes après le bruit infernal des prêtres eut cessé et que le voile fut retiré, les jeunes gens étaient mariés; la jeune femme fut alors entourée d'un cercle de dames parsies, la félicitant, l'embrassant en pleurant de joie, et le marié vint embrasser son père et serrer la main de ses amis » (pp. 37 ss.). Menant (p. 163) explique ainsi la cérémonie du mariage mazdéen: « Les mariés assis face à face sont séparés par une tenture de mousseline, *pardah*, qui les cache l'un de l'autre tandis que leurs mains se réunissent par dessous; alors on déploie autour d'eux une pièce de mousseline dont les extrémités sont nouées par un double nœud » (l'étoffe qui sépare les futurs époux signifie qu'ils vont être réunis; le nœud sera le symbole d'affection du mari et de la femme que rien ne pourra rompre). Le prêtre, en récitant l'*Ahuna Vairyo*, entoure sept fois, en songeant aux sept *Amšāspands*, le couple avec une petite corde; au septième tour, celle-ci est nouée encore sept fois autour des mains jointes des époux. De l'encens brûle sur le feu dans un vase plat. Soudain on laisse tomber la tenture qui était sur la tête des mariés; ceux-ci vont se jeter des grains de riz qu'ils tiennent dans leurs mains; celui qui jettera son riz le premier sera plus affectueux. Ceci est le signal d'un long applaudissement de l'assemblée.

Aujourd'hui encore, nous retrouvons cette coutume dans l'Iran oriental. Au Soynān, les parents de la fiancée jettent de la farine sur ceux du marié. Partout ailleurs au Tadjikistan, quand le « calife » finit de prononcer sa formule sacramentelle, les parents de l'épousée jettent sur les épaules de ceux du marié soit de la farine de l'orge, soit des grains de seigle ou des haricots. Au Tchitral et au Vakhān, l'on se contente de la farine ordinaire ⁴².

A Bombay, à ce moment, deux prêtres prennent place, l'un derrière l'époux, l'autre derrière l'épouse, récitant une bénédiction extraite du *Khorda-Avesta*, dite *Ashirwad*. Le plus âgé prononce les bénédictions suivantes: « Puisse le Seigneur qui sait tout vous bénir dans la personne de nombreux enfants et petits-enfants et vous accorder une longue existence, une amitié tendre au cœur, une vie d'au moins cent cinquante ans! » Ensuite deux personnes prennent place l'une à côté

⁴² Uff., p. 300 et Schulze.

du marié, l'autre à côté de la mariée. Le prêtre officiant demande d'abord à celui d'entre elles qui représente le père, si le mariage se fait avec son agrément et si, « en présence de l'assemblée réunie dans telle ville (on spécifie le jour, le mois et l'année de l'Empereur Yaztakart), il a consenti, suivant les coutumes et les lois de la religion mazdéenne, à prendre cette épousée en mariage pour ce jeune homme sur la promesse de lui payer deux mille *drahms* d'argent pur et deux *dēnārs* d'or rouge du titre de la ville de Nēchapour ? » Sur la réponse affirmative, le prêtre demande alors au représentant du père de la jeune mariée « s'il a promis de donner à jamais cet enfant de sa famille en mariage à (on dit le nom du mari) avec de bonnes pensées, de bonnes paroles et dans l'intention du bien ? ». Sur une nouvelle réponse affirmative, le prêtre s'adresse aux mariés et leur dit : « Avez-vous consenti l'un et l'autre à agir suivant votre promesse d'un cœur honnête jusqu'à la fin de votre vie ? — Oui, disent-ils, nous y avons consenti ». Cette cérémonie appelée *hāθēvārō*⁴³ est essentielle; elle consiste, comme on l'a vu, à mettre la main de la mariée dans celle du marié. Flavius Arrien nous assure que c'est la main droite et que pour cela les jeunes époux devaient être assis sur un trône à la place d'honneur⁴⁴. Cet usage est de nos jours encore courant chez les Iraniens islamisés qui l'appelle *dast be dast* (la main contre la main) et pour cela le père du marié, ou un autre de ses parents, met dans la main de celui-ci celle de la jeune mariée en jetant sur les épaules des jeunes gens, qui doivent s'embrasser à l'instant même, une poignée de pièces d'or ou d'argent et une poignée de bonbons. A ce moment-là, les anciens Iraniens portaient un toast à la santé des jeunes gens⁴⁵.

Chez les Zoroastriens restés dans l'Iran, « le jour de la cérémonie, les parents et les amis du jeune homme se rendent à la demeure de la fiancée où on les régale de confitures et de sorbets. Le plus âgé demande à la jeune fille si elle consent à accepter pour mari celui que sa famille a choisi. Sur la réponse affirma-

⁴³ Modi, *Ceremonies and customs*, p. 33.

⁴⁴ *Anab.*, VII, IV, 7.

⁴⁵ Fl. Arrien, *Anab.*, VII, IV, 7; *V-u-R.*, pp. 25 et 26 : « Sahrō s'en alla au palais royal, tenant la main de Vēs et celle de Vērou; puis elle mit la main de l'un dans celle de l'autre, en leur prodiguant force bénédictions. » Ce rôle est ici assuré par la mère exceptionnellement.

tive, le cortège se joint à celui de la fiancée et retourne chez le jeune homme. Quand tout le monde est assis, le prêtre se tient devant le fiancé et lui adresse un discours en *dari* (dialecte persan de Yazd). La fiancée, un peu plus loin, est mêlée aux dames de la suite et ne peut entendre l'allocution qui a pour but d'inviter le jeune homme à suivre les commandements de Dieu et de son prophète Zoroastre, de prier trois fois le jour, de prendre part à tous les *Gāhānbārs* et à tous les *Jašns* (grandes et petites fêtes), de remplir ses devoirs vis-à-vis de ses parents, etc. Le prêtre officiant récite ensuite certaines prières de repentir, loue Ohrmazd et invoque sa bénédiction pour toute la terre; puis il demande au père de la jeune fille s'il consent à la donner au jeune homme présent. Sur une réponse affirmative, il s'enquiert de ce dernier s'il est résolu à la prendre pour femme. Sur une nouvelle réponse, fiancée et fiancé, la main dans la main, tournent trois fois autour d'un feu ardent. On assiste à un banquet et les invités se séparent.

Voici d'ailleurs le compte rendu d'un mariage célébré à Bombay selon le rite métropolitain, emprunté par Menant au journal mazdéo-indien *Rāst-Guftār* (numéro du 18 février 1894) : « La cérémonie commença par l'arrivée des sept témoins du mariage, tenant une lumière à la main et qu'introduisit un Persan d'âge mûr. Ces sept personnages formèrent un cercle autour de la grand'mère paternelle de l'épousée; le chef demanda alors à la vieille dame d'une voix assez forte pour être entendue de tous ceux qui étaient présents où était Goolnar Ardeshir Gooshtasp (la fiancée); à quoi il fut répondu qu'elle était allée dans le jardin cueillir des fleurs, et la même demande répétée fit savoir que cette fois, elle était occupée à tisser. — Sept autres questions furent posées de la sorte et amenèrent pour réponses évasives et ironiques que la jeune fille était allée au marché vendre l'étoffe qu'elle avait tissée, porter son pain au four, cueillir des grenades dans le jardin, etc.; à la septième question, la fiancée, habillée de blanc, apparut et répondit simplement : « Me voici ». La fiancée à peine entrée, il s'engagea un colloque; le plus âgé des témoins s'adressa successivement aux sept autres et leur demanda s'ils avaient entendu la réponse de la fiancée ? Les témoins dirent que oui; alors se tournant vers celle-ci, il lui dit : « Acceptez-vous votre mariage avec... Irani ? (le fiancé) » Sur la réponse affirmative, il demanda aux témoins s'ils l'avaient entendue. Tous ensemble répondirent encore à haute voix que oui. — Alors il

s'adressa à l'épousée pour savoir quel était son tuteur ? Elle déclara que c'était son père. Le porte-parole et les témoins s'approchèrent du père de la fiancée et lui demandèrent s'il n'avait pas déjà accordé à quelque autre prétendant sa fille, et si de son entier assentiment il la donnait pour la première fois en mariage ? Le père répondit oui à toutes ces questions ; alors, le chef demanda aux témoins s'ils avaient entendu les réponses du père de la fiancée et ceux-ci répliquèrent que oui. Le fiancé et le père de la fiancée s'assirent ensuite sur des tapis, l'un en face de l'autre. Le beau père prit dans sa main droite une poignée de sept sortes de fruits secs, amandes, dattes, raisins, noix, figues, etc., et mit sa main gauche dans celle du fiancé ; un de ses parents (son frère ou à défaut toute autre personne), les deux mains étendues sur leur tête, soutint un mouchoir de soie de la couleur d'une feuille de bananier et renfermant une paire de ciseaux, une grenade entière, un œuf et des confitures sèches ; puis on apporta dans un encensoir du feu avivé par un mélange de bois de santal et de plusieurs sortes de parfums ; un prêtre s'approcha du fiancé et du beau-père et leur lut en *dari* une longue liste de conseils. Cette lecture dura presque trois-quarts d'heure ; c'était d'abord une exhortation à la pratique générale de la vertu et à l'éloignement du péché, suivie d'une énumération des prières quotidiennes et des fêtes annuelles, avec un appel pressant à conserver pieusement la mémoire des défunts, à porter le *Sudrah* et le *Kusti* ⁴⁶, à obéir aux parents et grands-parents, à respecter les prêtres et à se rendre à leurs pieux avis, etc., etc. Ceci achevé, le fiancé fut obligé de reconnaître devant le prêtre que, tout en épousant la jeune fille, le père de celle-ci resterait son tuteur et conserverait le droit de donner d'utiles avertissements, et que de son plein gré et de celui de son père, lui, le mari, il se chargerait de sa femme et pourvoirait à tous ses besoins. Le prêtre reçut la déclaration du père de la fiancée que celui-ci cédait sa fille à son gendre. La cérémonie terminée, tout le monde se leva et les jeunes gens désormais mariés s'assirent sur deux chaises à côté l'un de l'autre ; deux prêtres se placèrent en face d'eux et jetè-

⁴⁶ Voir l'investiture.

⁴⁷ Menant, *Parsis...*, p. 170-2, d'après la tradi. du *guzarati* de Murzban. Cf. aussi le *Nekâh* et le *Nâmzâd* du fonds pers. des manuscrits de la Biblio. Nationale : *Suppl' pers.* 43, fol. 142, r° et *suppl' pers.* 31, fol. 153, v°.

rent sur la tête du couple des grains de grenades et des morceaux de noix séchées, en chantant des bénédictions⁴⁷. »

Chez les Zoroastriens de l'Inde, ces exhortations se disent aujourd'hui encore en *pāzand*, langue vulgaire de l'Iran aux environs du VI^e siècle, c'est-à-dire à l'époque sassanide. Pendant plus de treize siècles, on a dû conserver ainsi en même temps que le texte oral, les paroles sacramentelles mêmes qui se disaient alors à cette occasion⁴⁸. « Les *dastours* font ensuite une petite allocution toute pratique dans laquelle ils proposent aux jeunes gens de nobles exemples pris parmi les défunts illustres de la Perse antique et adressent une prière fervente au Tout-Puissant pour qu'il leur accorde les qualités morales et sociales qui leur sont nécessaires. Dans cette prière on invoque les trente *yazatān* qui donnent leurs noms aux trente jours du mois, et qui sont considérés comme les esprits tutélaires symbolisant les bonnes qualités souhaitées aux conjoints. » Quand aux bénédictions, elles sont données dans la langue même de l'Avesta : ce sont des passages de la dernière partie du Yasna. D'autres bénédictions en *pāzand* suivies par le *tandaristī* réclament pour le jeune couple la force physique, l'énergie et la santé.

Dans les villages du *mofussil* de Bombay, on apporte alors, à la fin de la cérémonie, de l'eau où on lave les pieds des jeunes mariés. A l'époque sassanide, cet usage semble avoir été général dans tout l'Iran, puisqu'aujourd'hui encore au Nord-Est du Plateau, au Gūnt et au Chah-Darrah, on apporte de l'eau au couple et l'on jette cette eau, après le traditionnel bain de pieds, au bas d'un arbre fruitier. Un autre usage qui semble avoir été général également est le *dahī-kūmrō* qui veut que les mariés, immédiatement après la cérémonie, mangent d'un même plat. Du temps de Strabon, ils se contentaient d'une pomme ou de tout autre fruit⁴⁹. Nous retrouvons cet usage au Gūnt et au Chah-Darrah dans l'Iran oriental et dans tous les villages colonisés par les Parsis au *mofussil* de Bombay. Dans l'Inde, rapporte M. J.-J. Modi, on mange du riz dans un même plat.

Les usages que nous venons de décrire concernant la demande en mariage, le rôle des parents et des témoins, les fiançailles et toute la cérémonie enfin du mariage, les rites observés aujourd'hui encore par les Bactriens et les autres Iraniens et les supers-

⁴⁸ *id.*, p. 164.

⁴⁹ *E. Rr. Eth., Marriages*, p. 733.

titutions populaires que nous avons suivies remontent en partie non seulement à l'époque sassanide, parthe ou perse, mais encore aux origines peut-être de la civilisation iranienne. Nous savons que la colonie iranienne établie au Guzarat a quitté sa patrie d'origine, le Khorassan, au début du viii^e siècle, que les relations avec la mère patrie ne furent renouées qu'au xvi^e siècle et que les *dastours* et les laïques n'allèrent en Iran se renseigner sur certains points de la pratique du culte que sous les rois Sophis; la tradition iranienne de Surat, de Broach, de Bombay, etc., ne peut donc qu'être celle de l'Iran sassanide dont le *pāzand* était au vii^e siècle la langue vulgaire. Nous sommes d'autant plus sûrs d'être en présence d'usages sassanides que certaines vallées relativement isolées de la Haute Bactriane recèlent de nos jours encore des rites tout à fait pareils à ceux du Guzarat. Les usages de Yazd contrôlés à la lumière des pratiques guzaraties et comparés aux coutumes persanes nous ont fourni également des éléments assez intéressants pour la reconstitution de la cérémonie nuptiale à l'époque sassanide. Dès lors il ne faut plus s'étonner de trouver le résultat de notre restauration en harmonie avec les remarques d'un Strabon ou d'un Arrien, tous deux contemporains des Arsacides.

En ce qui concerne l'époque sassanide, nous sommes d'ailleurs en possession d'un document d'une très grande valeur : c'est le texte du contrat d'un mariage célébré sous Yaztakart III, quelques vingt-cinq ans avant l'invasion des Mahométans. Ce document, qui nous donne en formules consacrées toutes les clauses du contrat matrimonial, date exactement de l'an xx des Zoroastriens, c'est-à-dire de l'an 627 de notre ère. Le texte en a été imprimé pour la première fois en 1913, à Bombay, par le *dastour* Jāmāsp-Asana et traduit en anglais par Bahramgore Tahmūras Anklesaria. C'est un cliché à l'usage des notaires de l'époque. Son étude nous permet de suivre avec intérêt les différentes clauses d'un contrat de mariage. Les jeunes mariés, accompagnés de leurs parents, se trouvent devant une assemblée de prêtres. Plusieurs témoins sont présents. Le prêtre qui préside l'assemblée (*hamza-man*), d'après un questionnaire, interroge d'abord en des formules bien précises les parents des jeunes gens. Il se renseigne minutieusement sur leurs états, sur leur assentiment; il s'enquiert ensuite des mêmes choses auprès des fiancés qu'il interroge scrupuleusement pour savoir quels sont exactement leurs désirs. Après s'être dûment informé, il leur soumet les formules courantes afin que

tout se passe conformément aux lois de l'Empire. Ce ne sont pas les parents qui se présentent les premiers devant le notaire et ses clercs, mais le fiancé, tout à fait comme aujourd'hui cela se fait à Yazd : « Au mois de Vohūman, XX^e année de Sa Majesté (var-mānbaγ) l'Empereur Yaztakart, fils de Satryār, descendant de S. M. le suprême Empereur Xosroe, fils d'Auhrmazd (Chosroès II *Aparvēr* fils d'Hormizdas IV), note le clerc, au jour Daδv-pat-mitr, le *nāfak-i-huš* un tel (Vahmān) fils d'un tel (*i-Vahmānān*), du village de..., du district de..., s'est présenté devant cette assemblée; *il désire* prendre légitimement pour femme (pat *pātiṣšāhihā žanih*), Mademoiselle..., fille privilégiée de... de la famille..., du district de... ». Ainsi les parents ne jouent là, comme nous l'avons dit, qu'un rôle secondaire. Le père du fiancé joue là un rôle important : le texte témoigne de l'aspect si l'on peut dire « potestatif » de son pouvoir : « Ainsi elle s'est mise, dit le clerc de la jeune mariée, sous la *potestas* (*sardārīh*) de... père de... (le fiancé), puisque ni mariage, ni *stūrīh* (voy. p. 00), ni *ēvaknīh* (le fait d'être fille unique; voy. p. 00) ne la font dépendre de personne ».

Dans un mariage parfait (*pātiṣšāhihā-žanih*), la jeune fille doit donc passer sous la *potestas* (*sardārīh*) de son beau-père; mais n'oublions pas que ce pouvoir n'est pas d'ordre conjugal, car la *katak-χ'atāyīh*, le pouvoir conjugal proprement dit, est entre les mains du mari. Comme en se mariant, la jeune fille est en quelque sorte adoptée par la famille de son mari, c'est-à-dire qu'elle entre dans cette famille pour en devenir un membre, elle doit se soumettre à l'autorité du *dūtak-sardār* (*pater familias*). Avant ce mariage, elle était sous la *sardārīh* (*potestas*) de son père, mais maintenant pour jouir de tous les privilèges d'un mariage « souverain » (*pātiṣšāhihā*) elle doit se faire adopter par le père de son mari : par le fait du mariage, elle passe sous la *potestas* de son nouveau *pater familias*. Au cas où le beau-père viendrait à mourir, c'est le mari qui, à la fois *katak-χ'atāy* et *sardār*, exercera sur elle en plus du pouvoir marital, celui du *pater familias*.

Pour épouser la jeune fille, le prétendant a dû envoyer son père auprès de celui de sa future, en vue d'une entente préalable, formalité indispensable dans un mariage parfait. Pour cela, il lui a fait un présent « de bon gré » : « Ainsi un tel (le mari), note le clerc, ayant demandé et obtenu de..., le père de Mademoiselle... *la main* de celle-ci, il prend Mademoiselle... légitimement pour femme, moyennant un présent fait de bon gré et un accord mutuel avec Mademoiselle... » Il est puéril de voir en ce présent fait de bon gré

le « prix-de-la-femme », car il s'agit là de quelque chose donnée « de bon gré », d'un présent. L'usage iranien veut en effet, en tout genre d'affaire, qu'on se réconcilie les faveurs de quelqu'un toujours par un présent (*pēškaš*). Il s'agit donc ici d'un présent fait au beau-père, dans lequel nous ne pouvons voir à la rigueur que le vestige d'une coutume fort ancienne, aujourd'hui encore conservée par les Kafirs et par les Brahmanes, remontant à l'époque où la femme s'achetait. D'ailleurs, l'expression « mutuel accord avec Mademoiselle... » montre bien qu'il ne s'agit pas ici d'un marché. Les déclarations des jeunes gens montrent également à quel point le mariage avait, aux yeux des Iraniens, un caractère moral et supérieur. « Toute ma vie durant, déclare le jeune homme au sujet de sa future, je la regarderai avec du respect; je la révèrerai comme épouse; je la maintiendrai fidèlement maîtresse de la maison (*katak-bānūk*) et je lui donnerai nourriture, vêtements et habillement en tant que son mari et son maître, pendant tout le temps et dans la mesure de mes possibilités; les enfants qu'elle mettra au monde, je les considérerai comme ma progéniture privilégiée⁵⁰. » La mariée fait la promesse suivante: « Je ne commettrai durant toute ma vie rien de contraire à la moralité (*ērīh*), à la bonne foi, aux habitudes du mariage, à l'unanimité (*ēvkānīh*) et aux *devoirs* de l'obéissance et du dévouement envers lui... (mon mari) ». Ces formules prouvent par elles-mêmes quelle haute idée l'on se faisait du mariage dans l'Empire sassanide, pour que nous puissions songer à l'idée même d'un marché.

Il est intéressant de remarquer le peu de place occupée dans le contrat par la question pécuniaire ainsi que la manière discrète dont celle-ci est traitée; les auteurs du contrat semblent la négliger exprès: elle tombe au second rang. En effet après avoir parlé du consentement des futurs, de leur désir d'être mariés ensemble, de leur mutuelle promesse de se respecter l'un l'autre et de demeurer fidèles l'un envers l'autre durant toute leur vie, le clerc passe à la question secondaire: « Et ainsi l'accord ayant été conclu, ajoute-t-il, le nommé un tel (le mari) fit de Mademoiselle sa légitime épouse; après l'avoir eue légitimement (et) par contrat, il sembla bon à lui... (le mari) de prendre pour la nommée... 3.000 drahms d'argent ayant cours dans ce Royaume. De tous les biens

⁵⁰ Voir les promesses qu'un jeune prince fait à une jeune fille de race royale dont il demande la main, dans *V.-u-R.*, pp. 242-243.

que je possède, a-t-il déclaré, de toutes les propriétés dont je disposerai, de toutes les propriétés que j'acquerrai (à dater d'aujourd'hui) ainsi que de tous les fonds que je pourrai vendre, je donne une part indivise sur deux à la nommée..., fille de..., et je la ferai jouir en tout droit desdites propriétés de façon telle que, quand elle-même ou quelqu'un au nom d'elle viendra (me) réclamer (la dite part), je la lui restitue sans faute et sans manquement aucun, sous quel prétexte que ce soit ».

Comme on le voit, les trois mille *drahms* en biens-fonds que le mari promet à sa femme constituent le douaire de celle-ci. La tradition mazdéenne fixera le douaire pour la valeur de deux mille *drams* d'argent pur et de deux *dēnārs* d'or rouge du titre de la ville de Nechapour. Cette valeur est spécifiée par pure formalité. Au *xvi*^e siècle, un *dastour* de Perse répondra à la question : « La Bonne Religion des Mazdéens prescrit-elle un *mahr* (douaire) ? » en ces termes : « Pour *mahr* on précise dans notre Bonne Religion : deux mille *drams* d'argent pur et deux *dēnārs* d'or sur le contrat (*aqdnāmeh*) ; il faut indiquer cette somme afin qu'elle y figure »⁵¹. On le voit, le *dastour* Narimān Hōšang estime cela une question de forme également. Les 2000 *drams* d'argent et les 2 *dēnārs* d'or, valeur fixée postérieurement à l'Empire (sous les premiers Califes ?), correspondent probablement aux 3000 *drahms* du contrat sassanide, ce qui prouverait que, sous Yaztakart III, le douaire était fixé à une somme invariable. Le contrat sassanide n'indique nullement que cette valeur de 3000 *drahms* soit immédiatement payée, ni surtout qu'elle soit payée en espèces. La valeur est payable par contre en biens-fonds soit du vivant du mari, soit après sa mort. Elle est appelée *pāyandānīh* ou gage de sûreté. C'est un gage pour la valeur de trois mille *drahms* fixée probablement par l'Etat. C'est la coutume. Mais la jeune fille, probablement selon son rang social, peut en réclamer plus, car ajoute le clerc : « Le nommé..., le père de Mademoiselle... fit, au nom de celle-ci, la déclaration suivante : La nommée..., ma fille à moi..., accepte le gage de sûreté pour la valeur de 3000 *drahms* : elle n'a pas marchandé pour (en réclamer) plus ». Les 3000 *drahms* constituent donc la *pāyandānīh*, le douaire, et nullement le prix de la femme ; d'ailleurs ils sont dûs — le texte le déclare formellement — à la mariée et nulle-

⁵¹ *Rr.*, p. 183.

⁵² *P. K.*, 8.

ment à son père. Combien de fonds correspondent-ils exactement à la valeur de 3000 *drahms* ? Nous ne le savons pas et les contractants eux-mêmes n'y font guère attention. Le marié déclare disposer pour cela la moitié de tout ce qu'il possède et possèdera « et la nommée... fille de... accepte lesdites propriétés pour la valeur de ces 3000 *drahms* comme gage de sûreté et y consent ⁵³. »

Des témoins en plus des deux pères avaient là le devoir de constater consciencieusement toutes les déclarations des deux parties contractantes. Le notaire prend acte de toutes les déclarations et dresse en due forme le contrat du mariage qu'il signe et fait signer par les clercs qui l'assistent. Voici la formule : « Et moi... fils de... comme cela est de mon devoir, j'ai posé les questions et me suis informé des intentions de chacun et de tous durant la négociation du (présent) contrat. Et ceux qui déclarèrent l'accord réciproque de... (le marié) sont un tel, fils d'un tel et un tel, fils d'un tel. Monsieur... père de Mademoiselle... se porte caution pour Mademoiselle... fille de... avec l'attestation d'un tel, fils d'un tel, d'un tel, fils d'un tel et d'un tel, fils d'un tel ».

Voici donc en résumé notre conclusion sur ce que nous avons vu jusqu'à présent du mariage iranien. Quand une jeune fille, ses quinze ans révolus, devient majeure, son père a le devoir urgent de lui trouver un bon mari. Si le père est mort, celui qui lui succède au pouvoir familial — l'ainé des fils majeurs ou, à son défaut, soit la personne désignée par le testament, soit le tuteur indiqué par le juge — doit donner la jeune fille en mariage ⁵³. Les recueils de maximes recommandent de la donner à un homme intelligent et cultivé. Le jeune prétendant, mariable dès l'accomplissement de sa vingtième année, sollicite un intermédiaire qu'il envoie pour demander la main de la jeune fille à son père. Le prétendant a le devoir d'accorder ou léguer à la jeune femme un douaire de valeur déterminée ⁵⁴. La jeune fille peut déclarer à son père ou à son tuteur qu'elle aimerait, de préférence, se marier plutôt avec un tel, et le père ne doit pas la contrarier. Le père n'a pas le droit de donner sa fille en mariage forcé, ni de prendre contre elle des sanctions d'ordre économique, de vouloir, par exemple la déshériter, car nous lisons : « Si la jeune fille se refuse au mariage voulu par le père, les menues

⁵³ *Z. s. R.*, I, 36 f., 2, 24.

⁵⁴ *ibid.*, 5, 14, 4.

⁵⁵ *Z. s. R.*, 5, 10 f., 27 f., 38.

⁵⁶ *ibid.*, 5, 4 ss.

dépenses de toilette lui seront payées quand même, tout comme le préciput ». Quant à son droit à la part normale de l'héritage, cela n'est même pas contesté⁵⁵. La jeune fille peut se passer de l'autorisation paternelle, mais alors son mariage sera « illégitime ». Cependant même dans un pareil cas le père n'arrive pas à rendre sa fille malheureuse, puisque la jeune femme ne perd même pas le droit à l'héritage. Au pis aller, sa part est réduite seulement⁵⁶.

II. — LE RÉGIME MATRIMONIAL

§ 1. — *Le statut conjugal dans le mariage parfait*

L'entrée de la jeune fille au foyer conjugal marque pour elle comme pour le jeune homme le commencement d'une vie nouvelle; la présente partie de ce chapitre est réservée à l'étude de cette vie, car ce qui y est, avant tout, intéressant à connaître, c'est la condition juridique de l'épouse, sa situation au foyer et enfin sa vie de femme mariée; autrement dit, la vie du foyer est celle même de l'épouse et c'est par elle que nous commençons.

Quelle est donc chez les Iraniens la situation de la femme mariée et, tout d'abord, quelles garanties le lien conjugal lui offre-t-il devant l'arbitraire de l'homme ?

Les Chrétiens, en cela, reprochaient aux Mazdéens de contracter facilement leurs mariages et de les rompre plus facilement encore, mais leurs reproches, nous le verrons, ne se justifient pas du tout. D'abord, pour ce qui est du contrat d'un mariage, nous savons déjà quelle grande importance attachaient les Zoroastriens à ce sacrement; ensuite, concernant le divorce et la rupture du lien sacré, nous verrons à quel degré la loi mazdéenne se montre réconciliatrice et conservatrice. Mais alors comment expliquer les reproches chrétiens ? Sont-ils fondés, ou bien tout simplement inspirés par la calomnie ? Il est en effet indéniable que les Chrétiens, ignorant le culte des ancêtres et par conséquent n'éprouvant pas l'urgent besoin de se donner une postérité mâle, pouvaient tout à leur aise proscrire absolument la rupture et cela si catégoriquement que nos législateurs modernes ont dû, par amendement, réintroduire le divorce dans nos codes européens; or, comme nous le verrons, le besoin d'une postérité mâle a toujours été urgent pour les

Iraniens, et nous pouvons même dire qu'il était la raison essentielle et la cause fondamentale de leur mariage; comme les Chrétiens, les Mazdéens ne pouvaient donc pas se contenter d'une union stérile. Ainsi, en conséquence de ce besoin vital et salutaire, le divorce pouvait séparer le mari et la femme, point sur lequel les Iraniens se montraient d'ailleurs assez réservés et suffisamment justes. Les reproches chrétiens ne peuvent donc avoir pour origine qu'un malentendu exploité dans un esprit de polémique et dans un but de propagande sacrée.

Au xvi^e siècle, la question de la séparation ayant été évoquée devant un dastour: « Non, répondit l'ecclésiastique, quant on a épousé une femme il est illégal de rompre avec elle! » Au XCII^e chapitre des *Sad-Dar*, les cas où le divorce est possible sont énumérés ainsi: « D'après la religion mazdéenne, y est-il dit, on ne doit pas rompre avec sa femme; d'après elle, le divorce n'est autorisé que seulement dans quatre cas: 1^o en cas d'adultère et d'infidélité conjugale⁵⁷; 2^o quand la femme cache à son époux ses moments critiques; 3^o quand elle pratique la sorcellerie; 4^o et enfin, quand elle demeure stérile; dans ce dernier cas le mari doit combler les vœux de sa femme et la laisser se remarier si elle le désire; l'homme peut se remarier également, ce dernier divorce ne pouvant avoir lieu que si la femme et l'homme tous deux y consentent de bon gré (*be... xušnūdi ī yakdīgar*). En dehors de ces quatre cas, la séparation est interdite par la loi; celui qui commettrait le péché de rompre avec sa femme sans aucune de ces quatre raisons est digne de mort, le péché étant capital (*margaržān*). Il est également défendu de rompre le contrat (*paymān be šikanad*) de mariage quand on l'a conclu en touchant dans la main (*dast-paymān*) de sa future. »

Ainsi donc, contrairement à ce qu'ont pu prétendre les adeptes du Christ, les Mazdéens étaient assez sérieux et même très difficiles quand ils contractaient un mariage; ils se montraient non moins conservateurs quant au divorce. Les quatre cas de rupture que nous avons rappelés n'ont, on le voit, rien de fantaisiste, ni surtout d'ar-

⁵⁷ Cependant les Iraniens, surtout dans les familles princières et aristocratiques, n'ont jamais été avec leurs femmes très sévères. Ils n'avaient pas l'habitude de demander le divorce pour de simples peccadilles. Quant aux Iranniennes, elles se sont toujours débrouillées pour tromper la vigilance de leurs maris. Cf. *V.-u.-R.*, pp. 29, 30, 95, 255. Dans ces mêmes classes aristocratiques et princières, les hommes sont non moins volages. Cf. *ibid.* p. 254.

bitraire et de tyrannique. La sorcellerie est l'œuvre d'Ahriman et quiconque s'adonne à cette pratique abominable, en se détachant ainsi de la Bonne Religion, devient un ennemi de Dieu; s'il est marié son contrat s'annule. Le mariage du Mazdéen avec une sorcière est interdit. Il n'y a là rien de sévère contre une sorcière : elle a été toujours et partout persécutée. Les Chrétiens eux-mêmes ne brûlaient-ils pas ces malheureuses ?

Le divorce provoqué par la mauvaise conduite de la femme est également compréhensible : souvent nous autres les modernes ne sommes pas plus indulgents sur ce point; les Mazdéens, comme la plupart des autres nations, ont toujours eu horreur de l'adultère. « Le désir de maintenir la pureté des mœurs, remarque Menant, a de tout temps préoccupé le souverain législateur (des Mazdéens) et, après lui, les chefs de la communauté; leurs livres augustes les y convient. Ouvrons l'Avesta : nous y voyons l'union illégale entre les deux sexes sévèrement condamnée⁵⁸; la femme de mauvaise vie y est reconnue impropre à offrir une prière⁵⁹ et si funeste qu'il faut l'éviter (sec. 57 du XVII^e Yt) !... Ormuz l'a déclarée dans ses immortels colloques avec Zoroastre : ce qui l'afflige le plus c'est la *jahī*, la femme de mauvaise vie, celle qui mêle en elle la semence des bons ou des méchants, des idolâtres ou des non-idolâtres, des pécheurs ou des non-pécheurs. Ecoutez ses méfaits : « Son regard dessèche un tiers des eaux puissantes qui coulent des montagnes, ô Zaratuštrā; son regard frappe dans leur croissance un tiers des belles plantes aux couleurs d'or qui poussent, ô Zaratuštrā. Son regard fait disparaître un tiers de la vigueur de Spenta-Armaitī, ô Zaratuštrā. Son approche fait disparaître dans le fidèle un tiers de ses bonnes pensées, de ses bonnes paroles, de ses bonnes actions, un tiers de sa force, de sa vigueur victorieuse, de sa sainteté. Je te le dis, ô Spitamā Zaratuštrā, de pareilles créatures sont à tuer plus que les vipères, plus que les loups hurlants, plus que la louve sauvage qui fond sur la ferme, plus que la grenouille avec ses mille petits qui fond sur les eaux ! »⁶⁰

⁵⁸ V., XVIII, IV, 60-5.

⁵⁹ Yt., XVII, 54.

⁶⁰ V., XVIII, IV, 60-5 et S.-D., LXVII.

⁶¹ Darmesteter, Z.-A., II, V. fr. 16.

⁶² S.-D., XLI, LXVIII et LXXVI; Anq., Z.-A., t. III, pp. 562-3.

Quant à la rupture en raison de dissimulation des menstrues, elle est compréhensible si l'on pense à l'importance attachée par le mazdéisme à l'isolement de la femme durant ces courtes périodes. D'après l'Avesta, qui a suivi en cela l'antique usage des Aryas, la femme est, à certains moments, considérée impure : elle est *daštān*⁶¹. Chaque mois elle est tenue à l'écart dans une chambre isolée du rez-de-chaussée (*armēšt-gāh* = lieu de l'infirme, de l'immobile) appelée *daštānistān*, et elle n'en peut sortir qu'après avoir subi les purifications rituelles⁶². Il est donc absolument nécessaire que la femme, le moment venu, avertisse de l'impureté son époux; en s'en cachant et en propageant la souillure, elle cause les plus grands maux : l'homme doit se séparer d'une telle épouse.

Quand à la stérilité, le texte des *Sad-Dar*, que nous avons vu plus haut, reste là-dessus assez clair : elle ne peut que servir de prétexte au divorce, si la femme, par piété et par charité (*ruvān-dōstī*) y consent de son bon gré (be *χušnūdī*), car l'union stérile est pour l'Iranien un mariage manqué. Si la femme stérile refuse toutefois, malgré les récompenses célestes et terrestres — le mari doit la rendre contente (*dil i zan χuš kunad*) — de rompre le mariage, le mari doit y renoncer également et se résigner à se donner un fils adoptif. Voilà jusqu'à quel point, au besoin en renonçant à ses principes les plus chers et les plus sacrés, la religion de Zaratuštrā fait tout son possible pour maintenir indissolubles les liens sacrés du mariage; les Chrétiens se méprenaient sûrement lorsqu'ils attribuaient une telle infâmie aux adorateurs de Mazda. Ils se trompaient d'autant plus que la situation conjugale de la femme en Iran était supérieure à celle de toutes les nations voisines.

A aucune époque de l'Histoire, les Orientales n'ont joui d'aussi généreuses conditions. Avant les grandes réformes de Zaratuštrā, la femme aryenne était une vraie esclave. Les Aryas, qui n'ont pas connu cette révolution libératrice, infligent à leurs femmes, de nos jours encore, les plus mauvais traitements. Celles-ci sont enlevées ou achetées par l'homme, aussi le moindre prétexte suffit-il pour rompre le lien factice qui les lui attache; leurs moindres défauts servent de prétexte à la redhibition. Sur les hauteurs du Pamir, rapporte Robertson, la femme kafire joue un rôle médiocre dans la société : elle y est tout au plus bonne à mettre au monde des enfants et à travailler comme une bête de somme. Tous les travaux de culture et de

bâtiment sont faits par elle, surtout quand elle conserve encore un peu de ses forces. Elle n'est respectée par personne ; aussi en échange son moral n'est-il pas resté étranger à toute souillure : ses mœurs sont très légères. D'ailleurs, l'adultère ne répugne pas à ces montagnards ; l'infidélité conjugale est chez eux monnaie courante. Un effronté s'en tire toujours moyennant une excuse faite en public et une amende, dérisoire en Orient, de six bœufs. Stérile, une femme kafire est rendue à son père contre remboursement et comme une vile marchandise. Chez les Aryens du Pamir, le divorce est l'affaire de tous les jours : quand on en a assez d'une femme, on la vend au plus offrant. Si par défaillance la malheureuse s'échappe, on court chez son père se faire rembourser. Les Sémites n'étaient guère moins durs envers les femmes que ne le sont nos bons Aryens. Le sage Hammourabi lui-même n'ordonnait-il pas à ses sujets de vendre sur le marché leurs femmes et enfants pour payer leurs dettes ?⁶³ Manou, le législateur indien, lui aussi se montra par trop sévère pour la femme : il en fit non pas l'égale, mais l'esclave de l'homme. Les Indiens, il est vrai, ignorèrent le divorce, mais l'expulsion de caste suffisait toujours chez eux pour rompre le lien sacré du mariage. Ils pouvaient facilement avoir une seconde femme, tant que la première manquait de garçon. Quant à l'infidélité conjugale que nous avons constatée chez les Kafires, nous savons qu'elle est de nos jours même en honneur au Dardōstan, pays montagneux limitrophe de l'Inde. La Dardoue est connue pour la légèreté de ses mœurs, sa pusillanimité est proverbiale : aujourd'hui encore, les Iraniens appellent *Dærdō* toute femme par trop galante⁶⁴. D'autres peuples de l'Orient antique enfin se montrèrent peu exigeants sur le point de l'honneur. Les Messagètes, dit Hérodote, « épousent chacun une femme, mais usent de toutes en commun » (I, 216). Aujourd'hui encore, sans aller si loin, les Dardous s'honorent de ce que leurs épouses ne refusent rien à ceux qui les fréquentent.

Moralement et juridiquement donc, les Mazdéennes jouissaient d'une situation sociale et conjugale de beaucoup supérieure à celle de leurs voisines. Sûrement les Chrétiens avaient tort de

⁶³ *Die Gesetze Hammurabi Königs von Babylon* dans la collection *Altes Orient*, art. 117-21-117, tr. Winckler, Leipzig 1902.

⁶⁴ Biruni, *India...*, II, 154 ; voir aussi Jolly, *Outlines...* et Robertson, *Kafirs...*

reprocher aux Iraniens la prétendue fragilité du mariage mazdéen. Aujourd'hui encore, que ce soit chez les Zoroastriens de l'Inde ou chez ceux de l'Iran, le divorce est rare. Les habitants de la Bactriane orientale, pourtant légèrement islamisés et même de confession chiite (*ismaélite*) — ce qui n'est pas peu dire — semblent à peu près ignorer que l'Islam permet le divorce qui est par ailleurs si répandu parmi leurs coréligionnaires. C'est à coup sûr un vestige moral du mazdéisme, un témoignage de la solidité du lien conjugal dans l'ancien Iran. D'ailleurs pour ce qui est de cette fidélité conjugale, cette incomparable fidélité que nous chercherions vainement chez la plupart des nations, l'épopée nationale de l'Iran abonde en exemples. La princesse Soudābeh de Hāmāvarān, unie par le doux lien du mariage au héros Kāvōs, s'irrite contre le dessein despotique de son père et prononce ces dures paroles : « Je ne veux pas être séparée de Kāvōs quand même il serait caché dans un tombeau » (II, 10). Réciproquement, l'attachement était non moins solide du côté masculin : « Envoie-moi celle qui m'a choisi, écrit un héros au royal père de sa fiancée, car elle a partagé mes douleurs et mes longues peines ! » ⁶⁵

Loin d'être une esclave, chez les Iraniens la femme est en quelque sorte l'égale de l'homme, sa compagne dans ce monde-ci et dans l'autre. Elle joue au foyer conjugal un rôle équivalent à celui du mari : elle est la « maîtresse de la maison » tout comme l'homme en est le « maître ». L'Avesta appelle la femme *nmānōpaθni* (*domina*) et l'homme *nmānōpaitiš* (*dominus*), la « maîtresse » et le « maître » de la *nmāniā* (*domus*), de la maison. La *nmānōpaθni* et le *nmānōpaitiš* nous rappellent la *δεσποινα* et le *δεσπότης* des Grecs. A l'époque sassanide les mots correspondants sont *katak-bānūk*, maîtresse, et *katak-χ'atāy*, seigneur de la maison.

Ce dernier mot a eu au cours des siècles plusieurs sens. Prenons-le dans différents textes pehlevs et persans pour voir ce qu'il signifie. Au XI^e siècle, il signifie chez Nāssir-Xosrō « administrateur de la maison », « celui qui dirige l'économie domestique » ⁶⁶. Au

⁶⁵ S.-N., II, 284. Voir également V.-u.-R., pp. 226-227 où le roi Magokpat dit à sa bien-aimée : « Veux-tu être la reine des belles alors que moi je suis le roi des rois? Veux-tu devenir ma femme afin que nous gouvernions tous deux le monde? — Si tu le voulais, mes ministres seraient tes ministres et mes secrétaires deviendraient tes secrétaires. »

⁶⁶ *Safarnāmeḥ*, éd. Scheffer.

xv^e siècle, chez Zahīr-ud-Dēn, il signifie « père de famille » et par extension, « famille » ⁶⁷. A côté de ce sens familial, le katak-χ^vatāy, exactement comme le latin *dominus* et le grec *δεσπότης*, a toujours eu le sens absolu de maître, de seigneur, de prince, de duc ⁶⁸. Dāḍveh-i-Dāḍgušnaspān avait traduit le mot pluriel katak-χ^vatāyān, au sens de « princes », par « maîtres des maisons » (*asshāb ul-boyūtāt*), expression reproduite par Hassan ibn Isfendyār dans sa version persane de la *Lettre de Tansar*. Nous retrouvons ce même sens, en plein xiv^e siècle, chez Obaid ī-Zākānī (*Mōš u gurbēh*, Souris et Chats). Mais le katak-χ^vatāy sassanide dont nous parlons est la traduction exégétique du terme gathique *dangpaitiš* et du néo-avestique *nmānōpaitiš* (le parthique *mānbāš*), traduction où katak-χ^vatāy signifie « maître » par rapport à katak-bānūk qui a le sens de « maîtresse ». C'est le *dominus* par rapport à la *domina*. Il ne faut pas traduire katak-χ^vatāy qui signifie mari katak-χ^vatāyih = mariage, *matrimonium*), comme l'a fait M. Nyberg, par *pater familias*, qui en pehlevi, est *dūtak-sardār*, et en dari, *dūdāh-sālār*, car, un katak-χ^vatāy, un mari, n'est pas nécessairement un *sardār*, un père de famille. Le jeune homme dont le père est encore vivant n'exerce pas sur sa femme la *sardārih*, la *patria potestas* (laquelle est encore entre les mains du père), mais seulement la katak-χ^vatāyih, le pouvoir marital.

Le rôle que la femme joue dans la maison n'est pas comparable à celui du mari: leurs pouvoirs ne s'opposent pas; ils se complètent. Si le mari est le véritable maître, la femme est le « ministre » et pratiquement c'est elle qui s'occupe de tout. L'économie domestique est presque toujours soumise à l'épouse. Elle peut même, si elle est une femme de tête, diriger la maison entièrement à sa guise.

Sur l'origine linguistique du mot *bānūk* (*domind*) l'accord n'est pas encore réalisé entre les philologues. P. Horn croit la trouver dans le mot *bān* (maison), opinion qui est contestée par H. Hübschmann ⁶⁹. Mais *bān* que nous retrouvons dans les composés, signifie celui qui garde, qui protège, *bānūk* veut dire donc celle qui garde, qui protège; *katak-bānūk*, veut dire, par conséquent, celle qui protège le *kadk*: « la gardienne de la maison ».

L'homme est le maître, le χ^vatāy de la maison, son chef tuté-

⁶⁷ Mar'achi, p. 120 de l'édit. Horn.

⁶⁸ *K.-N.*, I, 1.

⁶⁹ *G. N. p. E.*, articles 175, 176 et 178 et *P. S.*, articles 175 et 178.

laire, alors que la femme, son mandataire, en est la gardienne. C'est l'homme qui lui confie ce pouvoir à l'occasion du sacrement matrimonial. Seulement, une fois investie *katak-bānūk*, elle demeure indépendante: l'homme n'a plus le droit de la remplacer, « toute ma vie durant, a-t-il promis, je la maintiendrai fidèlement : maîtresse du logis ». Ainsi l'homme, tout en restant la source du pouvoir domestique, n'a pas comme jadis le droit d'en user avec sa femme comme il l'entend; il doit la ménager, « la regarder comme son enfant » ⁷⁰. La femme donc, sans être comme le voudraient nos féministes modernes, en tous points l'égale de l'homme, conserve juridiquement et économiquement son indépendance. L'obéissance qu'elle promet à son mari est plutôt un dévouement qu'une sujétion. Du moment qu'elle ne fait rien de contraire à la moralité (*ērīh*), à la bonne foi, à la solidarité conjugale, à l'unanimité (*ēvkānīh*) et aux habitudes du mariage, elle reste « la reine » (*pātiṣāh*) du foyer.

La femme doit être adoptée par sa nouvelle famille : il faut pour cela une transmission du pouvoir paternel, de la *sardārīh*, sans laquelle le mariage serait impossible. Quelle est la nature de ce pouvoir ? La *sardārīh* (*sālārī* en dari) dérive, étymologiquement du mot *sar*, tête (*caput* en latin) et signifie être chef. Le terme juridique exact, *dūtak-sardārīh* veut donc dire être le chef de la famille, le *pater familias*. Ce qui se transmet, dans un mariage par la *sardārīh*, c'est donc le pouvoir patriarcal, l'autorité familiale, ou, pour dire le terme juridique exact, le *manus* des latins. Le père de la jeune fille transmet ce pouvoir au chef de la famille prétendante, ou directement au prétendant, quand celui-ci n'a pas de père. L'homme doit donc, en tout cas, finir par exercer sur sa femme la *sardārīh*, même s'il ne la détient pas immédiatement après le mariage; la devant laisser à son père, il l'hérite un jour ou l'autre et sa femme devient sujette de sa *potestas* à lui. Considérable jadis, à l'époque sassanide, ce pouvoir est bien faible et ne permet à l'homme rien qui soit absolument arbitraire : c'est un lien de solidarité plutôt qu'un joug et, sans augmenter le pouvoir marital, il le tempère puisque la femme devient alors l'enfant en quelque sorte de son mari. La transmission de la *sardārīh* est un grand avantage pour la femme puisque son union est par cela consolidée et affermie. Mais malheureusement, il y a certaines unions où la *sardārīh* est réduite et même défectueuse, faute d'une bonne transmission de ce pouvoir.

⁷⁰ Le S.-D..

§ 2. — *Le statut conjugal dans les unions temporaires*

Les besoins religieux, les soins matériels et enfin la piété poussent les Iraniens à reconnaître plusieurs sortes de mariages. Quand, par exemple, une veuve d'un certain âge se marie, ce remariage n'est pas considéré comme une union parfaite. De même, quand une jeune fille, enfant unique, dont le père n'a pas d'autres descendants, contracte mariage, son contrat soumis à certaines conditions — elle doit, par exemple, à son père un enfant, mâle s'il y en a, issu de son conjoint et mari — ne vaut pas celui d'une fille mariée sans cette entrave, en « souveraine » (*pātiṣāh*).

La tradition mazdéenne, compilée au xvi^e siècle, distingue cinq sortes de mariages : 1^o l'union avec une jeune fille « souveraine » (*pādšāh*) ; 2^o celle avec une jeune fille « enfant unique » (*ēvak*) ; 3^o celle avec une jeune fille indépendante (*χ^vadsālār*) ; 4^o le remariage avec une veuve « au service » de son époux défunt (*čākar*) ; 5^o et enfin, le « mariage-adoption » (celui avec une *sutur* ou plutôt une *satarzan*).

Quels sont ces mariages ? Comment ils se contractent et surtout quels sont leurs différents régimes matrimoniaux ?

L'union avec la jeune fille mariée « souverainement » (*pādšāh*) est celle que nous avons vue jusqu'à présent. Dans cette union, à laquelle toutes les filles ont droit, la *sardārīh* est transmise par le père, ou le tuteur de la jeune fille, à son beau-père ou, à défaut, à son mari. En se mariant, la jeune fille doit avoir au moins un frère ou bien une sœur consentant à assurer la descendance paternelle. Une telle jeune fille est appelée « souveraine » (*pādšāh*), car elle échappe en se mariant à la « suzeraineté », au joug paternel. — L'expression *Hauptfrau* par laquelle les Allemands et même Bartholomæ rendent le dari *pādšāh* n'est pas particulièrement heureuse : elle s'oppose à *Nebenfrau* et prend le sens de « femme principale » en donnant l'impression d'une hiérarchie polygynique, ce qui est faux ; car la polygynie, on le verra, un véritable abus social chez l'aristocratie iranienne, n'existe pas parmi le peuple ; nous abandonnons également l'expression *privileged wife*, lancée par West et littéralement transcrite par M. Christensen, parce qu'elle s'écarte trop du sens de l'original. — Par là, elle conserve chez son mari une grande autorité ainsi que le droit à un respect total et tout dévoué ; les enfants qu'elle donne à son mari sont également « souverains » : ils se marient, héri-

tent du père et lui succèdent « souverainement » (pat pātiṣšāhihā). Le contrat de mariage qu'on nous a conservé et publié sous le titre de Patmānak i katak-χ^vatāyih concerne justement un mariage de ce genre; nous l'avons déjà analysé à la fin de la première partie de ce chapitre, mais nous insistons ici sur certains points de ce texte unique. La jeune fille, prenait acte le notaire, n'est ni fille adoptive pour devenir la curatrice de quelqu'un (duxtkānih patrād i stūrih), ni enfant unique et son père la laisse passer sous la *sardārīh* d'un tel (*mat istit pat sardārīh i vahmān-pit*); elle se marie donc « en souveraine » (pat pātiṣšāhihā-zanih). Les enfants qu'elle mettra au monde jouiront de sa propre condition et seront appelés enfants « souverains » (pātiṣšāh-frazand); ils seront entièrement à leur père et lui succéderont au patrimoine. Enfin elle reste unie à son mari, dans cette vie-ci et dans l'autre, par des liens éternels.

Le mariage de la jeune fille enfant « unique » (*ēvkānih* ou *evaknih*) se distingue du précédent par ce que la jeune fille est l'« unique » héritière de son père. Dans un tel cas, il est entendu que le premier enfant mâle, mis au monde par elle, reviendra de droit à son père, aux dépens du mari. S'il n'y a pas de garçon, son père aura droit à une fille issue de son mari. La jeune fille « unique », on s'en aperçoit tout de suite, ne présente pas les mêmes avantages qu'une « souveraine ». Dans cette union, le mari ne trouve pas toujours son compte pour ce qui est des enfants. Il est certain qu'en récompense, une telle jeune fille a besoin d'être richement dotée, beaucoup plus qu'une « souveraine ». Pendant un certain temps, le jeune mari devient le curateur et l'administrateur des biens de son beau-père décédé. Si la jeune femme lui donne deux fils, l'un pour succéder au beau-père et l'autre pour lui succéder, la situation s'en trouverait entièrement changée et la jeune femme deviendrait « souveraine ». Cependant, il n'y a jamais un mécompte, car tout est prévu par le contrat et, dans tous les cas, le mari se trouve être récompensé. Soit pour se faire une situation, soit par amour ou par piété, un homme a toujours intérêt à contracter un tel mariage.

La troisième sorte d'union reconnue par la tradition du xvi^e siècle est celle où la transmission de la *sardārīh* est différée. Ce mariage est appelé χ^vadšrāi, χ^vadrsrāi ou χudsālār suivant les différentes leçons d'une expression pehlevie qui figurait dans un texte aujourd'hui perdu. Kāvōs-i-Kāmān lisait χ^vad-šrāi⁷¹. X^vadrsrāi

⁷¹ Rr, p. 180.

semble une variante due à l'écriture persanne dans laquelle *s* et *š* se confondent faute de points diacritiques. Bahman-t-Pōngīr⁷² lisait *χudsālār*, variante due à l'écriture araméenne dans laquelle les consonnes *r* et *l* sont un même signe. Les prêtres ont dû lire différemment le mot pehlevi. *X^vadšrāi* est une forme monstrueuse, une fausse lecture que certains iranisans ont acceptée sans examen préalable. La leçon de Bahman-i-Pōngīr nous paraît être la bonne puisqu'elle a un sens tout à fait juste : *χ^vadsālār* signifie en effet « celle qui est son propre *sardār* » ; or dans une union *χ^vadsālār*, il n'y a à vrai dire pas de *sardārīh*, puisque la jeune fille s'est mariée contre la volonté de son *sardār* naturel, c'est-à-dire son père. Il faut donc abandonner la leçon suivie par le docteur West et M. Christensen. *X^vad-sālār* est une formation tardive. La forme *sālār* à la place de *sardār* est du bas-pehlevi : elle est même post-sassanide, car selon les juristes du VI^e siècle, cette sorte de mariage échappe à la *sardārīh* et ne mérite même pas ce nom. C'est une union libre, illégitime, une mésalliance. Pourtant cette union que les Iraniens considéraient comme monstrueuse était tolérée. De nos jours, d'après le code civil, le mariage exige le consentement des père et mère ou autres ascendants jusqu'à l'âge de vingt-et-un ans pour l'homme comme pour la femme et, au-dessus de cet âge et jusqu'à vingt-cinq ans, à défaut de consentement, l'enfant doit requérir le conseil de ses père, mère ou autres ascendants par un acte respectueux. Mais chez les Iraniens, c'était plus difficile et, à défaut d'autorisation du *sardār*, la situation de la jeune fille restait peu solide et, sans être considérée comme une concubine, elle n'était pas juridiquement aux yeux du monde l'épouse légitime de son mari. Cependant, tout n'était pas perdu pour elle : des chances de légaliser sa situation lui restaient toujours : elle pouvait faire des excuses à son père, se le réconcilier, solliciter son autorisation et la transmission de la *sardārīh*. Si le père ou le tuteur se laissait convaincre, l'union se légalisait et la jeune femme devenait l'épouse légitime de son mari ; sinon, elle ne devait plus espérer, affirment les traditionalistes, que l'autorisation que lui accorderaient, à sa majorité, l'enfant mâle qu'un jour elle mettrait au monde. Cela dépendait de la venue au monde d'un enfant mâle, de son arrivée à l'âge de la majorité et de sa bonne volonté et encore fallait-il qu'un tel fils fût reconnu légitime par son mari. En cas de consente-

⁷² Rr. p. 184.

ment de ce fils, la mère devenait « souveraine ». Voici ce que nous dit Kāvōs-i-Kāmān d'une telle union : « La *χ*'adšrāi est la jeune fille que le père veut marier quand elle proteste : — Non, je n'aime pas cet homme : je veux pour époux un tel. Malgré le refus du père, les *dastours* sont autorisés de lui donner pour mari l'homme qu'elle préfère ». Plus loin, ajoute le même *dastour* : « *χ*adšrāi signifie une fille qui se marie par sa seule volonté ; elle n'a aucun mérite auprès des dieux, ...ni la moindre part à l'héritage de ses parents ; — qu'on le sache ! » ⁷³

La quatrième sorte d'union est, selon la tradition, celle de la veuve au service de son défunt (*čākar*). Kāvōs-i-Kāmān la définit ainsi : « La femme *čākar* est celle qui a déjà un mari (sic), mais un mari séparé d'elle par le trépas ; quand on la remarie, il faut la confier à son nouvel époux comme « au service » de l'ancien (*be čākarī i šuy i pēšen*) auquel elle réappartiendra dans l'autre monde » ⁷⁴.

Le mot *čākar*, lu *čayar* par Bahman-i-Pōngīr ⁷⁵, traduit *dienende Frau* par Geiger et *serving wife* par West, ne signifie pas, comme on l'a pu croire, une servante, mais une femme au service de son premier mari ⁷⁶ pour lui trouver un enfant. *Čākarī* n'a donc pas le sens de « servitude », mais celui de « serviabilité ».

L'homme épousé en secondes noces n'est pas le véritable époux d'une *čākar*, puisqu'il n'est son mari que dans cette vie-ci seulement. Kāmāh-i-Bahrah, précisant la situation juridique d'une veuve remariée ⁷⁷, en arrive à la question de la *sardārīh* posée par quelques *dastours* de l'Inde et répond : « L'homme qu'elle aura institué elle-même sera son *sālār* ». Le *dastour* parsi songeait sans doute à la prescription : « Pour se marier, une femme a besoin du consentement de ses père, mère, frère et *dūdāh-sālār* » ⁷⁸ ; mais il confondait tout ! Le remariage, celui d'une *čākar* n'est pas un vrai mariage pour avoir besoin d'être consenti par le *sālār*. La *sardārīh* n'est nécessaire que quand l'épousée, pour devenir légitime, « doit être adoptée dans la famille de son mari » ; et, comme la femme ne peut l'être, à la différence de l'homme, qu'une seule fois et que la *čākar* a déjà été « adoptée » par la famille

⁷³ *Rr.*, p. 180.

⁷⁴ *ibid.*.

⁷⁵ *Rr.*, p. 180.

⁷⁶ *ibid.*, p. 183, d'après Narīmān-Hušang.

⁷⁷ *ibid.*, p. 185.

⁷⁸ *ibid.*, p. 178.

de son premier mari, famille dont elle est à jamais membre, pour son remariage, elle n'a que faire d'une *sardārīh*. Le Parsi ignorait cela. Plus instruit que Kāma-i-Bahrah, Kāvōs-i-Kāmān répond autrement à cette même question. « La *čākar*, lui demande-t-on, peut-elle avoir pour *sālār* son frère ou bien lui faut-il quelqu'un de la famille de son mari (*az dūdāh-i-šūy*) ? » — « Qu'est-ce que vous me demandez-là, répondit-il, la *čākar* n'a que faire d'un *sālār* ! Que voulez-vous que son frère y fasse pour elle ! » ⁷⁹ La *čākar* n'a pas besoin de *sardār*, ou de *sālār*, comme on dit au xvi^e siècle, puisqu'elle ne change pas de famille en se mariant.

La situation de la femme mariée comme *čākar* est enfin définie par Sāpōr-i-Burūči ⁸⁰. « La femme *čākar*, dit-il, a une autre particularité : une moitié du nombre de ses enfants (du second lit) appartient au premier mari. — Il y aura trois parts : une pour le premier mari, une autre pour le second mari et une troisième pour celui qui aura pris soin d'elle (*kas-i-kāh parvariš-i-ū kardāh bāšad*). Si elle accouche d'une fille, celle-ci sera conditionnée comme « fille-enfant-unique » (*ēvak*) du premier lit et mariée comme telle ; si c'est un garçon, il est le fils du premier mari. » La *čākar* n'est pas toujours une veuve comme nous dirions aujourd'hui, c'est-à-dire une vraie femme dont le mari soit mort ; elle peut être une jeune fille : « Une jeune fille fiancée (*nāmzad*), dit le même Sāpōr, dont le fiancé viendrait à mourir avant la consommation du mariage, se mariera comme *čākar* ».

La *čākar* ne jouit pas au foyer conjugal des privilèges réservés à une « souveraine ». Elle n'est pas adoptée dans la famille où elle vient d'entrer ; elle n'a pas de *sardār*, ni une vraie dot ; elle ne donne pas à son mari éphémère tous les enfants qu'elle mettrait au monde ; ses enfants et elle-même n'héritent pas de la famille, car elle n'est pas « souveraine » et ses enfants sont également *čākars* (*čākar-farzand*). Ses enfants ont besoin d'être adoptés par leur père naturel pour qu'ils puissent hériter de lui. La mort du fiancé est si funeste à une jeune fille qu'elle ne peut plus, durant toute sa vie, espérer jouir des privilèges réservés à toutes celles qui ont son âge : elle est doublement victime : celle du destin et celle des lois. Au foyer où elle ira vivre elle ne sera pas « maîtresse de maison », son douaire sera peu élevé et elle n'aura aucune part aux biens de son mari. Certes, il est vrai, les récom-

⁷⁹ *ibid.*, p. 186.

⁸⁰ *ibid.*, p. 187.

penses qui l'attendent dans la vie future sont considérables.

La dernière sorte d'union enfin reconnue par les traditionalistes du xvi^e siècle est le mariage-adoption. « La mort d'un homme âgé de plus de quinze ans, rapporte Kāvōs-i-Kāmān, met les parents de ce dernier dans l'obligation de doter pour lui une jeune fille et de la marier à un autre homme afin que, dans l'autre monde, il jouisse d'une femme et des enfants⁸¹. » La *satar*, tel est le titre d'une femme mariée de la sorte, n'est donc pas une vraie épouse, puisqu'elle n'appartient pas dans l'autre vie à son mari terrestre. Le premier enfant qu'elle met au monde revient au mari éternel. S'il y a ensuite d'autres enfants, le mari terrestre en aura sa part tout comme l'homme charitable qui a doté la jeune fille. De préférence, cette jeune fille devait appartenir à la lignée même du défunt (*Lettre de Tansar*); on la choisissait pauvre et sans dot, les riches étant peu condescendantes. Son douaire était peu élevé et, parfois même, le mari disposait à discrétion des revenus de sa dot. « Mari d'une *satar*, demande-t-on à Kāmāh-i-Bahrah, l'homme a-t-il le droit de dépenser les biens d'elle?... Là-dessus quel est l'ordre? — A condition qu'il ne touche pas à ses biens, répond le *dastour*, il lui est permis d'en dépenser les revenus, si toutefois c'est pour ses enfants, pour ses affaires, pour ses coréligionnaires ou enfin pour faire le bien qu'il les dépense: ...c'est tout comme s'il était payé pour la conservation de ces biens (dāšt-i-ān χ^vāstāh). » L'avantage était considérable pour ceux qui hésitaient d'épouser une *satar*. Mais il y a d'autres avantages pour celui qui veut bien épouser une telle femme: hormis les récompenses célestes que mérite une telle œuvre de charité, l'enfant né de cette union et assigné au mari de la *satar*, est digne de lui succéder — il est « souverain ».

Voilà les cinq sortes d'unions que reconnaissent les traditionalistes du xvi^e siècle; ces unions, telles que nous les avons décrites, ont-elles existé à l'époque sassanide — antérieurement au vii^e siècle? ou bien sont-elles les résultats d'une évolution survenue postérieurement à cette date?

Il serait erroné, d'après Bartholomæ, de croire qu'il en a toujours été ainsi, « car, dit-il, dans la tradition du xvi^e siècle, il s'agit de la monogynie; il ne saurait être question de cela à l'époque sassanide. L'homme ordinaire se contentait alors d'une seule femme, tandis que l'aristocrate pouvait en entretenir un grand

⁸¹ *Rr.*, p. 180.

nombre, des centaines, disent les sources grecques » ⁸². — Quelles sortes de mariages y avait-il donc au VI^e siècle ?

Le recueil juridique de Farrux-i-Vahrāmān, que Bartholomæ a traduit ou plutôt déchiffré pour la première fois, reconnaît, en effet, plusieurs sortes de mariages.

Il y a, tout d'abord, comme au XVI^e siècle, le mariage définitif où la femme est « souveraine » dans la maison. Parfaite, cette union est valable dans cette vie-ci ainsi qu'au cours de la vie future ; les enfants qui en naissent jouissent pleinement des droits de « souveraineté » (*pātiṣāhīh*), héritant et succédant librement. Elle est la vraie forme du mariage iranien, le mariage auquel tout le monde a droit. Pour un tel mariage le consentement des parents et la transmission de la *sardārīh* sont également nécessaires. Vierge, la jeune fille doit avoir également des frères et sœurs. Généralement, un douaire de trois mille *drahms* d'argent lui doit être assuré par contrat. Mariée, elle est « maîtresse de la maison » et peut, si elle le veut, diriger toutes les affaires domestiques, en vaquant aux travaux du ménage, en élevant les enfants et en surveillant les domestiques. En tout, elle doit seconder son mari et conformer sa vie aux exigences de leur rang social ⁸³. Pour le reste, ce mariage est tel que nous l'avons décrit d'après le contrat intitulé *Patmānak-i-katak-ḫ'atāyīh*. La « souveraine », adoptée dans la maison et considérée comme le propre enfant de son mari, hérite d'une part égale à celle d'un fils « souverain ».

Pour le mariage courant donc il n'y a presque pas de différence entre l'époque sassanide et le XVI^e siècle ; mais on semble ne plus s'y retrouver dès que l'on veut comparer la *čākar* des *Ravāyāt* du XVI^e siècle avec celle des textes venus plus ou moins directement de l'époque sassanide, si on ne considère pas qu'au VI^e siècle et sans doute bien avant Chosroès I^{er} le mot *čākar* s'applique à plus d'une sorte de femmes mariées.

Sur l'union *čākarīhā*, nous ne possédons malheureusement rien de comparable au *Patmānak-i-katak-ḫ'atāyīh*, remontant au VII^e siècle et concernant l'union ordinaire. Alors que dans la tradition, ce mariage est défini comme celui d'un homme avec une veuve ou même avec une jeune fille dont le fiancé est mort subitement et prématurément, le recueil juridique de Farrux-i-Vahrāmān n'offre pour l'union *čākarīhā* aucune définition exacte. On a vu,

⁸² *F. in s. R.*, p. 12.

⁸³ *Z. s. R.*, 1, 6, 26 ; 5, 41, 7 et 5, 6, 27.

dans la tradition, que le douaire de la veuve pour le remariage est inférieur à celui de la « souveraine » et que l'enfant né d'une *čakar* peut être considéré comme fils privilégié (*šāh-farzand*). Cette tradition remonte-t-elle directement à l'époque sassanide ? Oui ! mais non pas entièrement.

Les anciens textes comme le *Bundahišn*⁸⁴ ou le *Dēnkard*⁸⁵ nous parlent du mariage *čakarihā*. Le premier attribue même à Zoroastre d'avoir eu à côté de sa femme « souveraine », l'épouse de Mitr-Ayār. Cette *čakar* s'appelait Arnīg-Duxt et donna à Zoroastre, son mari terrestre, deux fils⁸⁶. La *čakar* du xvi^e siècle correspond exactement à cette Arnīg-Duxt « au service » de Mitr-Ayār. Le fait rapporté par Sāpōr-i-Burūči⁸⁷ relatif à l'infériorité du douaire de la *čakar* est également confirmé par le *Dēnkard* (V, 17). Le recueil juridique de Farrux enfin, loin d'infirmer les données de la tradition, nous aide à les compléter. Nous y apprenons qu'une *čakar* ne mérite pas d'être traitée comme une « souveraine » ; qu'elle ne doit pas être entretenue et habillée conformément au rang social de son mari ; qu'elle doit, puisqu'elle a des enfants, participer aux travaux du ménage ; qu'elle a droit à un logement, à l'habillement et à la nourriture comme un membre de la famille (elle n'est pas membre de la famille, puisqu'elle n'y est pas en tant qu'une fille adoptive et soumise à la *sardārih*) et qu'elle a droit, annuellement, à un argent de poche pour ses dépenses de toilette jusqu'à l'accomplissement de sa soixante-dixième année, c'est-à-dire tant qu'elle peut travailler et se rendre utile dans la maison⁸⁸.

Cependant dans le recueil de Farrux, où *čakar* a un sens général pour s'appliquer à plusieurs classes de femmes « non-souveraines », il est question de *čakars* finissant par devenir *pātiṣšāh* ou « souveraines » surtout après la mort de celles-ci et quand elles meurent sans enfants. Or, nous venons de voir que le xvi^e siècle, considérant la *čakar* comme une veuve remariée, refusait de la reconnaître une seconde fois comme « souveraine », car elle lui paraît être la « souveraine » du premier époux qui demeurerait, malgré le trépas, le mari éternel ; une veuve ne pouvait jamais

⁸⁴ XXXII, 6.

⁸⁵ V, 17 ; p. 637 de la traduction Sunjana.

⁸⁶ *Bundahišn*, XXXV, 6 et le *Vagarkart ī Dīnik* cité par West en note à sa traduction du *Bundahišn*, pp. 21-22.

⁸⁷ *Rr.* p. 185.

⁸⁸ *Z. s. R.*, 5, 29.

devenir « souveraine ». La *čākar* de Farrux ne peut donc pas être une veuve, puisqu'elle peut devenir privilégiée et *pātiḫšāh*. Quelle sorte de femme est-elle alors ?

Elle ne peut pas, pour la même raison que précédemment, être une *satar*, celle-ci ayant déjà un mari éternel; elle ne peut donc être qu'une *ēvak*, ou une *χ^vadsālār*. L'*ēvak*, on l'a vu, une fois amortie la dette due à son père, devient tout naturellement « souveraine »; de même, la *χ^vadsālār*, quand elle a un fils majeur qui consent à légaliser son union jusqu'alors sans *sardārīh*, devient *pātiḫšāh* et épouse légitime. Ainsi l'*ēvak* et la *χ^vadsālār* du xvi^e siècle, appelées *ēvak* par le Patmānak-i-katak-χ^vatāyīh et *gātār* par les *Mātikān* de Farrux, seraient classées dans la catégorie *čākar* au vi^e siècle. Cependant les Iraniens scrupuleux hésiteront longtemps à adopter comme « fils souverains », les enfants nés d'une veuve ou d'une *gātār*: c'est une erreur, répètera le Šāyast-nā-Šāyast, surtout à l'endroit des garçons qui pourraient, plus tard, perpétuer avantageusement la race paternelle⁸⁹.

La *čākar* sassanide peut, enfin, être une femme de condition sociale inférieure ayant épousé un noble ou un seigneur; l'infériorité du *pēšak* suffit donc pour faire d'une jeune fille — peu importe la richesse et la bonne volonté de son père — une simple *čākar*⁹⁰. C'est l'effet du mariage morganatique. Une telle *čākar* ne peut jamais devenir la digne compagne de son mari; la religion refuse de faire d'elle une « maîtresse de maison » et l'étiquette lui interdit de porter le chapeau, les robes de soie et les autres objets de luxe réservés aux grandes dames. Elle n'a pas le droit de chausser les bottines (*mūzāh*), ni de porter les hauts-de-chausses (*rānēn*) qui caractérisent les femmes nobles⁹¹. Bref,

⁸⁹ *S.-n.-S.*, X, 21; XII, 14.

⁹⁰ *F. in s. R.*, p. 13.

⁹¹ Tansar et surtout *V.-u.-R.* — L'habillement des dames nobles et des princesses était assez compliqué. Elles portaient, en hiver, un manteau de fourrure et couvraient leurs épaules d'un renard argenté. C'est tout récemment que cette mode a trouvé des adeptes parmi les Russes, les Allemandes et les Occidentales (*V.-u.-R.*, p. 161). En été, sur leurs pantalons de soie (*šarvāl*), les Iraniennes portaient une robe (*Kabā*) de soie également, bien ceinturée et assez courte. Elles se coiffaient, en toute saison, d'un chapeau (*Kolah*) surmonté d'un diadème (*apsar*) d'or, incrusté de bijoux; le tout se couvrait d'un voile (*cādar*) de gaze (*V.-u.-R.*, pp. 206, 229). Leurs bottines étaient en cuivre doré (*idem*, p. 206). Souvent elles étaient accompagnées d'une nombreuse suite : nourrices, confidentes, dames d'honneur, etc... C'était le nombre de ces femmes qui montrait le degré de noblesse de la dame.

fût-elle passionnément aimée de son mari, elle ne doit pas mener le train de vie réservé aux classes dirigeantes.

Le mariage-adoption, appelé *satari* au *xvi^e* siècle, existe également à l'époque sassanide. Dans une note du traducteur à l'Épître de Tansar, au sujet du terme *abdāl* (remplaçants), Dādvēh, Ibn ul-Muqaffa' dit : « Quand un homme vient de mourir, s'il ne laisse ni femme ni enfants, avec l'argent qu'il a laissé, on demande, pour son parent le plus proche la main d'une jeune fille »⁹². Quant au terme *satar* (pehlevi *stūr*), il n'en est pas question à l'époque sassanide et le mot *stūrīh*, courant chez Farrux, signifie « curatelle ». Le *satar* du *xvi^e* siècle est considéré, à l'époque sassanide, comme une variété de l'union *čākarīhā* qui s'oppose au mariage *pātišāhihā*. Chez Farrux, *stūr* signifie « curatrice » et peut s'appliquer également à la *čayar-zan* et à la *satar-zan* du *xvi^e* siècle. Si la *čayar* se marie pour un temps limité (la vie d'ici-bas), la *satar* ne fait pas autre chose, car toutes deux ont pour maris éternels des morts. La confusion entre la « veuve-remariée » et l'« épouse-adoptive » sous la désignation générale *čākar* paraît ainsi tout à fait naturelle.

Pour ce qui est de l'*ēvak*, nous pouvons dire la même chose. L'*ēvaknīh* est signalée par le Patmānak daté de l'an XX de Yaztakart III. « Elle (la mariée), y est-il dit, s'est mise sous la *sardārīh* d'un tel, père d'un tel (le marié), puisque ni par mariage, ni par *stūrīh* et ni par *ēvaknīh* elle ne dépend (jusqu'à présent) de personne. » La jeune fille n'est pas *ēvak* (enfant unique) pour que son père conserve sur elle le droit à un enfant mâle. Cette *ēvaknīh* du *vii^e* siècle (pat *sardārīh* i Vahmān-pit čiyōn ka-š zanīh, *duxtkānīh* *patrāy-i-stūrīh*, *ēvaknīh*, etc.) est celle exactement du *xvi^e* siècle. Sans enfants, l'*ēvak* restait une simple *čākar*, mais dès qu'elle en avait, elle devenait « souveraine » et « maîtresse de la maison ». L'*ēvak* apportait beaucoup de biens de chez son père, mais, par contre, son douaire était inférieur à trois mille *drahms*.

Ainsi les cinq sortes de mariages enregistrées au *xvi^e* siècle existaient à l'époque sassanide et, au *vi^e* siècle, les Iraniens les classaient en deux catégories : 1^o la classe des femmes qui, dès le mariage ou au cours de leur vie conjugale, devenaient « souveraines » ou *pātišāh*. C'était la classe la plus nombreuse ; presque toutes les Iraniennes étaient des « maîtresses de maison ».

⁹² Tansar.

2° La classe des femmes qui se remariaient en secondes noces, de celles dont le mariage n'était pas consolidé par la transmission de la *sardārīh* et de celles dont le rang social était inférieur à celui du mari. Ce demi-mariage, contrairement à l'union *pātiṣā-hihā*, était appelé *čākarīhā*. Celle qui l'avait contracté (*čākaržan*) devait être assistée et nourrie ; elle avait droit, jusqu'à sa soixante-dixième année, à un argent de poche.

§ 3. — *Le statut du mariage par intérim*

A côté de ces unions où homme et femme sont époux et épouse, *šōd* et *žan*, les Iraniens distinguaient une sorte d' « union par intérim » nommée *niruzd* (avestique : **niruzdā*) dans laquelle, comme dans l'union *čākar* au sens du XVI^e siècle, il n'y avait pas de transmission de *sardārīh*. C'était, à proprement parler, une sorte de *čākarīhā* conclu du vivant même du mari éternel. Dans le *niruzd*, l'homme était appelé *mirak* et la femme *žīānak*. Cependant, cette union était d'origine religieuse et pratiquée surtout chez les membres monogynes de la société. « Celui qui veut une femme, est-il recommandé dans l'Avesta, donnez-en lui une. » Quand un frère de religion vient innocemment de perdre sa femme et ne possède pas les moyens, pour faire élever ses enfants, d'en épouser une seconde, il peut demander à un homme charitable, dont l'épouse a beaucoup de loisirs, de bien vouloir mettre quelque temps cette femme à sa disposition. Telle est l'explication qu'en donnent Syāvōš et Dāt-Farrux cités par l'auteur des *Mātikān*. Ce secours entre frères de religion, qui durait un certain temps, pouvait faire l'objet d'un contrat par lequel un Mazdéen permettait à sa femme de passer, quelque temps, chez le coréligionnaire en détresse, comme *žīānak*. *Niruzd* signifie *appauvri*. C'est le sens même de **niruzdā* avestique et en effet cette union intérimaire n'est accordée qu'aux gens malheureux et en grande détresse. Le *sardār* de la *žīānak* est son mari (*šōd*) et elle n'apporte rien comme dot chez le *mirak* et n'a même pas droit à un douaire, ce qui prouve suffisamment que cela n'a rien d'un mariage. Elle s'occupe des enfants du *mirak* durant le temps indiqué par le contrat. Il est certain qu'une femme ayant elle-même des enfants ne peut jamais délaisser le domicile conjugal pour aller soigner ceux d'un coréligionnaire. Les femmes stériles et celles dont les enfants étaient déjà assez grands pour se passer d'elles, pouvaient seules rendre de tels services. Le

niruzd nous apparaît ainsi comme une institution charitable par laquelle tout le monde trouvait contentement. Il ne faut y voir ni de l'immoralité ni, à plus forte raison, de l'injustice, choses toutes deux qui répugnent aux Mazdéens. Après la chute de l'Empire et peut-être même dès la fin du VI^e siècle, cet usage tendit à disparaître. Les Mazdéens modernes ne connaissent rien de tout cela. En dialecte dari *mirak* et *žianak* se disent de n'importe quel homme et de n'importe quelle femme; le lûri et le kurde, deux dialectes du Zagros, ne donnent non plus un sens particulier aux termes *mirak*, *mērū*, *žindk*, etc.⁹³.

Le *niruzd* était quelquefois salulaire à un couple sans enfants, car il était possible que la femme eût un enfant avec le *mirak*; l'enfant appartenait au *sardār* de la femme, à son mari, et non pas à son *mirak*. Trouver un héritier à si bon compte était un grand avantage pour l'homme sans enfant. Dans un tel cas, la femme aussi était dispensée, si son mari venait à mourir, de contracter un mariage *čakar*. Le fait que l'enfant, quelle que soit son origine, appartient toujours au mari régulier de sa mère est, semble-t-il, d'origine aryenne. « La femme est un champ, disent les textes hindous; tout ce qui y pousse appartient à son propriétaire, même s'il ne l'a pas semé⁹⁴. » Les enfants nés de l'union intérimaire étaient reconnus directement par le mari en titre, le *šōd* de la femme, sans la moindre difficulté⁹⁵.

Dans l'acte du *niruzd*, la tâche réservée à la *žianak*, sa *stūrīh*, était délimitée⁹⁶. Pendant toute la durée du *niruzd*, le mari par intérim, le *mirak*, exerçait sur sa *žianak* une certaine tutelle. Il lui devait, tant qu'elle faisait son ménage et élevait ses enfants, assistance et nourriture; il devait la traiter avec beaucoup d'égards. Le candidat au *niruzd* doit faire sa demande « en bonne et due forme », c'est-à-dire en se conformant absolument à la coutume et en usant des formules courantes (*certa verba*), comme faisaient les Romains pour la *stipulatio*. Il fallait, semble-t-il, faire un serment⁹⁷.

La *muta'a* des Schîtes, naguère si répandue chez le clergé persan, ne rappelle le *niruzd* que par sa forme. C'est un mariage

⁹³ Mann, *Mundarten der Lurstämme*; Justl, *Dictionnaire Kurde*.

⁹⁴ *Grundriss der indoarischen Philologie*, A. K., II, 8, § 16, p. 49, Strasbourg, 1806.

⁹⁵ *M. h. D.*, 51; *Z. s. R.*, b., 8 f.

⁹⁶ Bartholomæ, *W. Z. K. M.*, 27, 356.

⁹⁷ *Z. s. R.*, I, 16 ss.; 2, 11, 16; 3, 7, 4; 17, 22, 54; I, 29 ss., 36 ss..

temporaire d'origine mixte que condamnent tous les Musulmans non-iraniens et qui ne rappelle en rien l'antique *niruzd*. La *muta'a* a toujours été un abus social, une sorte de concubinage légal favorisé par les seigneurs et le clergé iraniens qui ont vu là un bon moyen de s'unir aux femmes de condition inférieure qu'ils ne voulaient pas sérieusement épouser⁹⁸.

Mais, il faut le dire le *niruzd* a un caractère caritatif : c'est la gêne où se trouve un coréligionnaire après la mort de sa femme qui fait admettre aux Mazdéens ce mariage par intérim. La séparation de la femme mariée en vue d'une union par intérim n'était possible socialement et légalement que dans les classes moyennes où la monogynie était de rigueur. Pour un noble qui mène le grand train et qui vit entouré de concubines et d'esclaves femelles, le *niruzd* n'offrait aucun intérêt. Cependant les gentilshommes iraniens, pour la plupart débauchés et ne reculant devant aucun plaisir, abusèrent de cette liberté et le *niruzd* devint une pratique générale⁹⁹, une plaie, un fléau social. Les abus se multipliaient. Dès que le mari disait à sa femme : « Je te désigne un *sardâr* », elle était libre et pouvait quitter le domicile conjugal. Délaisées pour quelque temps, les femmes pouvaient facilement changer de mari. On regardait ces choses néanmoins avec un esprit libéral et une largeur de vue singulière. Avec Mazdak et sa doctrine qui voulait que toutes les femmes soient communes à tous les hommes et les troubles qui ensanglantèrent l'Iran dans la première moitié du VI^e siècle, les Mazdéens revinrent sur la question. Au début du siècle, la communauté des femmes avait même trouvé un impérial défenseur en la personne de Kavât I^{er} qui la permit par un édit scandaleux. Mais avec le coup d'Etat de 531 et l'avènement au pouvoir du parti vieux-mazdéen, il y eut rétablissement de l'ancien état de choses et, fort de sa victoire, le nouveau gouvernement réduisit les anciens abus et appliqua son programme de rénovation morale. La disparition graduelle du *niruzd* date de là.

L'union par intérim était une institution aryenne et par conséquent pré-mazdéenne, puisque Hérodote constatait déjà une pratique de ce genre chez les Messagètes. Les Iraniens de l'époque sassanide la désignaient par un mot emprunté à l'ancienne langue¹⁰⁰ ; ils l'avaient corrigé dans un sens moral, mais l'usage se

⁹⁸ A. Querry, *Droit musulman. Recueil de lois concernant les Musulmans Schijites*, t. II., Paris, 1871-2.

⁹⁹ *F. im. s. R.*, p. 15 et *V.-u.-R.* pp. 16, 30 et 129.

¹⁰⁰ *A. i. W. b.*, p. 1492-1493, articles *2raod* et *niruzda* ; *Z. s. R.*

souciait fort peu des raisons mises en avant par l'Eglise laquelle ne pouvait rien contre une noblesse toujours puissante et turbulente. Souvent l'Eglise cédait le terrain à la noblesse dont elle escomptait l'appui. Les réformes d'Artaxšēr dans ce domaine furent en général politiques. Il supprima le titre de *schah* que se donnaient ducs et barons, réclama des otages, un tribut et un hommage annuel en se réservant le droit d'accorder l'investiture, mais il fit sur le plan purement social de larges concessions; les féodaux conservèrent avec leurs domaines et leurs châteaux, les marques extérieures de la distinction en traînant derrière eux une nombreuse domesticité ainsi qu'une grande suite de femmes et d'esclaves¹⁰¹. Artaxšēr songeait-il à les rendre ainsi inactifs et inoffensifs? Ils ne manquèrent pas, en tout cas, de le devenir: la chasse, les jeux, les femmes et le vin, remarquera un contemporain, ruinaient ces hobereaux¹⁰². L'Eglise ne conservait aucun ascendant sur ces barons (*sarxʾatāy*) qui portaient de grands noms et qui tenaient parfois toute une région à leur merci; elle ne put jamais contrôler leur vie privée ni leur imposer une morale rigoureuse. Ces abus causèrent fatalement la ruine du *niruzd* que les Mazdéens finirent par abandonner.

Le rappel de ces différentes sortes de mariages de durée et de condition différentes ne doit pas nous laisser sous l'impression d'une espèce d'anarchie dans la vie conjugale des Iraniens; car, au centre de ces unions défectueuses dont l'origine semble remonter à l'époque aryenne, il y a toujours le véritable mariage qui est parfait, juste, équilibré, éternel, qui correspond à peu de chose près à notre idéal moderne de l'union des sexes, qui seul reste conforme à l'esprit zoroastrien, recommandé et généralement pratiqué dans le monde mazdéen, et qui était destiné à survivre à l'Empire et aux autres modes d'alliance. Quant à ces unions défectueuses et les abus insoupçonnés qu'elles déchainèrent, il faut toujours leur rendre cette justice qu'elles furent d'inspiration religieuse et salutaire; l'intention en fut toujours morale et bonne, mais ce manque de sociologie, qui est le défaut commun à tous les législateurs iraniens, empêchait ces derniers de prévoir les conséquences sociales de ces demi-mariages souvent mal équilibrés et trop éphémères.

¹⁰¹ Tansar, p. 222.

¹⁰² *Indogermanische Forschungen*, 38, Berlin, 1917, p. 39 et ss.

§ 4. — *Le régime des biens*

Après l'examen de l'aspect juridique de la question, nous pouvons aborder maintenant le côté matériel et économique de la vie matrimoniale. En Iran, l'administration des revenus domestiques passait, quoique sous la protection du mari, entre les mains de la femme. Quand celle-ci était une « souveraine » au foyer, son rôle administratif était de première importance : souvent elle dirigeait l'ensemble des travaux ménagers ou, quand on n'était pas assez riche, s'en occupait elle-même, en vaquant personnellement aux besoins du ménage. Elle n'était pas forcément le ministre soumis entièrement à la volonté du mari, puisqu'elle possédait des biens en propre et dont elle tirait personnellement les revenus.

La dot d'une femme dépendait de la richesse de sa famille et de son rang social. Elle consistait, en ville, en propriété urbaine ou en verger et, à la campagne, en fonds de terre. Les nobles donnaient à leurs filles de l'or, des troupeaux de moutons et de chevaux et parfois même des attelages. La femme apportait généralement chez le mari un petit capital ainsi placé. Son douaire (*kāvēn*), placé également, lui assurait quelques revenus. Elle avait le droit de gérer elle-même ces fonds (*bun*) et c'était là, pour elle, un grand progrès, car jadis elle avait été la propriété, l'esclave de l'homme et ce qu'elle possédait appartenait au mari. Il n'en est pas autrement, aujourd'hui encore, au Kafaristan¹⁰³. D'ordinaire, il y a entre l'homme et la femme un véritable régime de la séparation des biens, car, en dehors de la propriété individuelle, la femme a le droit de travailler pour son propre compte et le produit (*kārvindišn*) de son travail lui appartient également en propre. Seuls les revenus (*darāmad*) des biens-fonds d'une femme *satar* peuvent profiter au mari et encore ce dernier n'a aucun droit aux fonds (*bun*) assignés à sa femme¹⁰⁴.

Pratiquement, chez les honnêtes gens, il n'y a pas tant de méfiance entre les époux. Il arrive souvent à la femme de faire don à son mari de ses 3000 drahms de douaire. La femme enfant unique hérite un tiers des biens paternels pour les partager avec son mari dès la naissance de leur premier enfant. Le mari ne

¹⁰³ Robertson, p. 447.

¹⁰⁴ *Rr.*, p. 184.

peut toucher aux biens de sa femme qu'après le consentement de celle-ci et à titre d'emprunt.

On peut naturellement vivre sous le régime de la communauté des biens et devenir associés (*hamvindišn*) pour l'acquisition du profit. Mais quand la femme admet le régime de la communauté, elle tombe sous le coup des anciennes lois patriarcales et ne peut plus refuser l'association du mari, car, dans un tel cas, c'est au mari qu'il appartient de déclarer : « Dorénavant je ne serai plus ton associé » ¹⁰⁵. Il y aura séparation des biens dès que l'homme accusera sa femme d'insubordination. Mais elle peut porter plainte contre le mari et prouver — par l'épreuve judiciaire ? — qu'elle a toujours été obéissante (*framānburtār*) et soumise pour que la communauté des biens puisse continuer ¹⁰⁶.

Le cas d'une épouse accusée d'insubordination est très grave : elle perd, si la chose est prouvée, jusqu'au droit au produit de son propre travail (*kārvindišn-i-χ^vēš*) ; le mari peut reprendre tout ce qu'il lui a donné jusqu'à ce jour. Mais c'est l'opinion de la vieille école — celle du v^e siècle — représentée par Vahrām. Quant aux juristes de l'école libérale — vi^e siècle —, ils cherchent, par contre, à assurer ces avantages même à une femme convaincue d'insubordination ; l'épouse, disent-ils, gardera ce qu'elle possède et conservera le droit au produit de son travail.

En cas de divorce, la femme emporte tous ses biens : l'homme doit lui rendre tout ce qu'elle possède ; s'il a aliéné et dépensé quelque bien appartenant à elle, il doit l'en dédommager ¹⁰⁷.

On le voit, l'Iranienne du vi^e siècle occupe au foyer, du point de vue économique, une place de choix. Cette conquête est, pour elle, le fruit d'une lutte millénaire. Jadis, elle n'était même pas libre de sa personne. Antérieurement au mazdéisme, elle demeurait une esclave et conservait à peine le droit à son *peculium*. Chez les Kafirs actuels dont les lois ont conservé les usages des anciens Aryas, la femme ne diffère point des esclaves : vendue par son père pour une somme modique, elle doit travailler chez son maître, vaquer aux travaux du ménage, labourer les champs, semer, faire la moisson et jusqu'aux travaux du bâtiment qui sont vraiment au-dessus de sa force. La liberté et la propriété sont pour elle choses inconnues. Elle ne peut rien posséder. Son maître

¹⁰⁵ Z. s. R., 2, 48.

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 49.

¹⁰⁷ Z. s. R., 2, 47.

peut la louer comme une bête de somme dès qu'il n'y a pas du travail pour elle à la maison. En Iran, le mazdéisme contribue énormément à la suppression graduelle de cette barbarie qui faisait de la femme une esclave. A l'époque sassanide — au VI^e siècle au moins —, l'Irانيenne occupe au foyer une place de choix, puisqu'elle peut déjà vivre sous le régime de la séparation des biens et travailler pour son compte, puisqu'elle peut enfin, en cas de divorce, conserver ses biens et leurs revenus.

Délivrant la femme du joug marital qui pesait lourdement sur elle, l'enlevant à l'ancien pouvoir patriarcal et tyrannique du mari, les juristes sassanides l'avaient émancipée économiquement. La réforme était audacieuse; elle pouvait ébranler l'organisation familiale, dissocier les époux et, pour l'appliquer définitivement, il fallait des moyens de sûreté pour soutenir solidement cet édifice fragile qui menaçait ruine et paraissait toujours près de crouler. On pouvait remplacer avantageusement ces supports matériels et souvent factices par des attaches religieuses et morales qui offrent les meilleures garanties. Cet avantage fut assez tôt compris des Iraniens qui cherchèrent, dès lors, à en tirer profit, en intensifiant l'enseignement de la morale domestique et en prescrivant aux époux certains devoirs religieux dont l'observance devait consolider leur union. Ces devoirs, au fond assez simples, étaient formulés avec sagesse et bon sens. L'homme devait traiter sa femme avec amour et respect; la femme devait éprouver pour son mari de la tendresse et du dévouement. Jadis, elle devait à l'homme une obéissance absolue. La reine Vasthi fut disgraciée pour cause d'insubordination¹⁰⁸. Ayant consulté à ce sujet les sept représentants des plus grandes maisons iraniennes et les Mages¹⁰⁹, Xerxes trouva fort juste l'avis de Mamuchan, l'un des sept princes. Celui-ci craignait que l'exemple de la reine, qui recevait souvent les grandes dames de l'aristocratie, ne fût suivi bientôt par toutes les Iraniennes. On conseilla le Grand Roi de publier un édit où serait exposée la situation et la disgrâce de Vasthi pour cause d'insubordination. L'édit fut publié et on y lisait que « tout mari devait être le maître dans sa maison »¹¹⁰. Peu à peu cet édit perdit, avec son actualité, son efficacité. Depuis la chute de Darius III et la disparition de nos lois, dira Tansar au III^e siècle de notre ère, « les femmes voulurent donner des ordres à leurs maris »

¹⁰⁸ *Esther*, I, 9.

¹⁰⁹ *ibid.*, 15.

¹¹⁰ *ibid.*, 17-22.

et elles devinrent les vraies sources de l'autorité dans nos maisons (*zanān bar šōhrān farmān farmā*). Artaxšēr restaura le pouvoir marital dans nos foyers¹¹¹. La formule : « Je ne cesserai, toute ma vie d'obéir à mon mari » (*framānburtarih*) devint ainsi une réalité¹¹². Chaque matin, en se levant, la femme devait se présenter devant le mari et lui faire neuf fois la révérence (*numāz*) en allongeant les bras et en faisant le *dast-be-kaš*, pour le saluer, tout comme font les hommes pour prier Ohrmazd durant le *nyāyīšn*¹¹³. Ahura-Mazda ordonnait aux femmes de rendre hommage aux maris exactement comme ces derniers devaient rendre hommage à lui, Dieu.

§ 5. — La morale conjugale

La moralité et le dévouement étaient les premiers devoirs de la femme¹¹⁴. L'histoire légendaire de l'Iran fournissait à celle-ci de beaux exemples de la fidélité conjugale. Le XIII^e Yašt immortalise les épouses qui se montrèrent dévouées envers leurs maris. « Nous y retrouvons, disait Menant, une longue liste qui rappelle l'âge d'or de l'histoire iranienne, alors que les femmes servaient leur pays par la prédication et par les armes. On y glorifie l'esprit de ces femmes excellentes et courageuses qui luttèrent toute leur vie pour le triomphe du progrès spirituel auquel tout Zoroastrien aspire¹¹⁵. » Ces saintes du Yašt III étaient pour les Iraniennes des modèles auxquels elles voulaient toutes ressembler. En parlant des Iraniennes chantées par Firdouzi, « Les héroïnes dans son livre fidèle à la tradition, écrit Michelet, sont d'une fierté, d'une grandeur antique. Si elles péchent, ce n'est pas par faiblesse. Elles sont rudement fortes et vaillantes, d'initiative hardie, de fidélité héroïque. L'une d'elles, au lieu d'être enlevée, enlève son amant endormi. Elles combattent avec leurs maris, affrontent tous les hasards... La fille de l'empereur de Roum, persécutée par son père pour avoir épousé le héros Guštasp, est admirable pour lui, elle partage ses souffrances, sa glorieuse pauvreté. La fille d'Afrās-yāb, le grand ennemi de la Perse, le roi de Touran, laquelle

¹¹¹ *Tansar*, p. 217.

¹¹² *P.-i-K.*, 5.

¹¹³ *S.-D.*, LXIX.

¹¹⁴ *P.-i-K.*, 5.

¹¹⁵ Menant, *Parsis*, p. 150.

s'est donnée pour mari un jeune héros persan, le défend, le nourrit, le sauve. Quand le cruel Afrāsyāb, pour prolonger ses douleurs, le scelle vivant sous une pierre, elle va quêtant pour lui. Noble image de dévouement que nulle histoire, nulle poésie n'a surpassé. A la longue il est délivré. Sa glorieuse épouse le poursuit en Perse, elle triomphe, est adorée, portée sur le cœur du peuple » ¹¹⁶. La femme de Jām-Hōr est pour lui « un guide, une amie, une conseillère, un appui » ¹¹⁷. Une autre héroïne dit de son mari : « Je ne veux pas être séparé de Kāvōs. S'il faut qu'il traîne des fers qu'on coupe ma tête innocente ! ». Ces admirables paroles lui valurent cependant la prison où elle prodigua à son mari les soins les plus tendres et fut pour lui une « conseillère » ¹¹⁸.

La littérature pehlevie nous conserve, par ci par là, des recommandations aux époux, des exhortations de toutes sortes ayant, toutes, pour sujet, la morale domestique et la bonne conduite dans la vie conjugale. « La plus mauvaise femme, dit Mēnokē-Xrat, est celle avec laquelle la joie devient impossible au cours de notre vie ¹¹⁹. » La femme devait être de bonne humeur et une vraie consolation pour l'homme. « Une femme vertueuse qui se conduit bien augmente le bonheur conjugal », dit-il encore ¹²⁰ et il entend par là la fidélité et la sagesse qui doivent se trouver réunies chez une épouse idéale.

L'homme a également ses devoirs. Il devait aimer sa femme, la chérir et éprouver pour elle les meilleurs sentiments qu'on peut avoir à l'égard d'une épouse. Dans l'épopée, Mihrāb est plein d'égards pour Sē-Duxt, « sa compagne remplie d'intelligence » ¹²¹. Dans le contrat de mariage qui date de Yaztakart III, le marié promet de réserver à sa femme un respect et une vénération entière (*grāmīk*) tant que l'un et l'autre vivront ¹²². L'homme devait être pour sa femme un protecteur, un appui ¹²³ et un consolateur. Il devait instruire sa femme dans la bonne pensée, la bonne parole

¹¹⁶ Michelet, *La Bible de l'Humanité*, p. 122.

¹¹⁷ *S.-N.*, VI, p. 320.

¹¹⁸ *ibid.*, II, p. 10.

¹¹⁹ *M.-X.*, XXXIII, 14.

¹²⁰ *ibid.*, XIV, 12.

¹²¹ *S.-N.*, 252-68.

¹²² *P.-i-K.*, 6.

¹²³ *Y.*, XV, 40.

et la bonne action et lui donner un véritable enseignement moral et religieux; il en était responsable devant Dieu.

Le saint Artak-Virāz, qui visita le Paraḍis et l'Enfer, assista là-bas à une pénible scène de ménage. Au moment d'être précipitée dans l'Enfer, une pécheresse protesta : « Pourquoi mon âme n'irait-elle pas au Paradis avec celle de mon mari ? — O femme ! objecta le mari, cela est par ta faute même, car sur terre tu négligeais tes devoirs religieux. — Comment ! répliqua la pécheresse, n'est-ce point de ta faute ? Tu n'as jamais voulu m'éclairer sur ces devoirs ! » Elle avait raison ; au lieu d'être livrée au supplice infernal qu'elle aurait mérité, elle fut tout simplement conduite vers un séjour sombre, au milieu des ténèbres. En revanche, le mari, pourtant vertueux, ne put jamais rejoindre les bienheureux comme il l'eût mérité ¹²⁴.

Ainsi les époux devaient être sincères et vivre dans une union vraiment morale. La mère de nombreux fils hardis et savants était particulièrement honorée ¹²⁵ et universellement respectée ; son mari profitait de ses bonnes actions. Ils devaient être pieux pour s'attirer la fécondité ¹²⁶ ; les bons esprits appelaient la stérilité sur les époux impies et désunis ¹²⁷. Haoma accordera aux femmes pieuses de beaux enfants et une lignée directe de descendants ¹²⁸.

Mais les Iraniens assignaient au mariage un but plus noble que la simple procréation de l'espèce ; ils n'avaient en vue que le perfectionnement moral et spirituel des humains, tel que la foi zoroastrienne le recommande ; ce pieux idéal, croyaient-ils, se réalisera au moment de la Résurrection, quand Ahura-Mazda aura vaincu Ahriman et l'esprit humain aura atteint son maximum de pureté. Leur mariage nous paraît, en dépit de certaines imperfections plus ou moins conformes aux principes mazdéens que nous y avons trouvés, comme une liaison libre, solide, éternelle et sacrée ; comme l'union de deux êtres destinés à se comprendre, à s'aider, à s'aimer, à se rendre heureux et à s'attacher inséparablement, éternellement. La vie conjugale sera pour eux plus que l'union de deux êtres, elle sera la communion de deux âmes liées désormais par une commune destinée. Les Iraniens y voyaient la plus haute, la plus noble et la plus belle forme de l'attachement humain.

¹²⁴ *Artak-Virāz-Nāmak*, LXVIII.

¹²⁵ *Visp.*, I, 5.

¹²⁶ *Y'*, VIII, 15.

¹²⁷ *ibid.*, XI, 3.

¹²⁸ *Yas.*, IX, 22.

CHAPITRE DEUXIEME

La question des mariages consanguins

L'endogamie, le mariage à l'intérieur du clan, est un phénomène sociologique observé depuis longtemps chez un grand nombre de peuples dits primitifs ; mais l'endogamie restreinte, celle qui ne dépasse pas le cadre de la famille, est une forme de mariage que les peuples de nos jours civilisés ont condamnée depuis des siècles. L'union entre proches parents, l'inceste, puisqu'il faut l'appeler par son nom, est considérée aujourd'hui comme une horreur. Cependant, en général, on ne sait pas pourquoi. Les raisons qu'en donnent les Judéo-Christiens ne résistent à aucun examen scientifique : la biologie n'a encore fourni aucune preuve capable de jeter le discrédit sur le mariage consanguin pour en démontrer la nocivité. Or, depuis Durkheim, la prohibition de l'inceste est considérée comme un fait d'origine strictement sociale. Un fait, d'ailleurs, de cet ordre n'a pu se généraliser parmi les hommes qu'assez tardivement, puisqu'avant la conversion de toute la race blanche aux religions comme le christianisme, l'islamisme, etc., qui sont issues du judaïsme, les mariages de proches parents étaient en honneur chez plusieurs peuples aryens. « Dans l'état actuel de nos connaissances, écrit J. Arthur Thomson, rien ne prouve que les unions consanguines soient dangereuses et mauvaises ; les préjugés contre l' « inceste » sont d'origine sociale, car biologiquement il n'y a aucune différence entre l'inceste et le reste¹. »

Relativement à l'origine des mariages consanguins sur le Plateau de l'Iran, actuellement deux théories sont opposées l'une à l'autre et toutes les deux défendues avec un grand talent. La première, celle de J. Hope Moulton, attribue cette coutume aux

¹ *E. Rr. Eth.*, art. *Consanguinity*. Voir, en outre, la *Psychanalyse* de Freud et particulièrement le phénomène qu'il appelle *Œdipe-complexe* et Durkheim (E.) *La prohibition de l'inceste et ses origines*, dans l'*Année sociologique* (1896-7), t. I^{er}, p. 38.

aborigènes de la Médie : les *Mages*. Comme l'exposition des cadavres à la voracité des oiseaux — Dans la Suse primitive les morts étaient décharnés avant l'inhumation définitive²; les Kafirs Syâhpouches, qui n'ont jamais été mazdéens, exposent les cadavres³; de nos jours encore les Zoroastriens ne font pas autre chose pour se débarrasser de leurs morts. — ou la croyance aux astres, les unions consanguines seraient l'héritage des Pré-Iraniens qui, avant l'immigration des *Aryas*, partageaient le Plateau avec les Elamites⁴.

Cette théorie est, au fond, quelque peu simpliste : elle fait remonter à une origine que nous connaissons en somme assez mal, tout ce qu'il y a plus ou moins d'original, voire d'anormal, parmi les usages de l'ancien Iran; c'est ainsi qu'elle fait remonter à ces aborigènes, le fameux dualisme du Bien et du Mal, de la Lumière et des Ténèbres, qui caractérise à nos yeux les confessions iraniennes comme le mazdéisme, le mithraïsme, le manichéisme, etc. — D'ailleurs, qui sont ces autochtones ? L'auteur pense aux *Magi*, une tribu indigène de la Médie, que les voyageurs grecs signalent comme exposant les morts. Les faciès ethnologiques ont fait rapprocher ces Pré-Iraniens tantôt aux Elamites, tantôt à un certain groupe « arménoïde », parent des anciens Méditerranéens. Nous n'en savons rien et ne pouvons pas croire à l'origine autochtone, ni surtout à l'emprunt par les Iraniens, à leurs prédécesseurs, de l'usage des mariages consanguins.

Mais d'autres théoriciens comme Feist⁵ et Schrader⁶ expliquent la chose différemment. Pour eux, l'inceste serait une antique coutume indo-européenne conservée par les Balto-Slaves, les Irlandais et les Iraniens. Mais en dehors des Lithuaniens, des Irlandais et des Prussiens⁷, nous retrouvons l'usage des unions incestueuses jusque chez les peuples classiques. Les Grecs admettaient les mariages d'un oncle avec sa nièce, d'une tante avec son neveu, d'une demi-sœur avec son demi-frère⁸ alors que les Lacédém-

² M. le Dr Contenau, *Civilisat. de l'Iran au IV^e millénaire*, publ. par la S. E. I., XIII, Paris 1936, p. 19.

³ Menant, *Parsis*, p. 57.

⁴ *E. Rr. Eth.*, article *Magi*.

⁵ *Kultur... der Indogermanen*, Berlin, 1913, p. 478 et ss.

⁶ *Sprachvergleichen und Urgeschichte*, t. II, Iena, 1907, p. 129.

⁷ *idem*, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, Strasbourg, 1901, p. 909.

⁸ Scholiaste cité par Sunjana dans *Next-of-Kin...*, p. 11.

niens, les plus farouches de tous les Hellènes, approuvaient l'union entre frère et sœur. La mythologie indo-européenne nous en fournit de nombreux exemples : en dehors de Jupiter et de Mars dont les rapports incestueux sont vulgarisés par la littérature classique, nous apprenons par les textes védiques que la belle Yami éprouvait un ardent amour pour son frère Yama⁹, alors que les Livres Sacrés de l'Iran parlent en détail du mariage d'Ymāh avec son frère Yma : le singulier couple eut un fils et une fille¹⁰. Selon cette hypothèse, avant de s'établir sur le plateau qui reçut leur nom, les Iraniens pratiquaient déjà les mariages consanguins conformément à leurs coutumes ethniques.

On hésite avant de se rallier à l'une ou à l'autre de ces théories. Toutes les deux sont vraisemblables et toutes deux recèlent, pensons-nous, une part de vérité, car les unions consanguines ne sont pas nécessairement un phénomène particulier à une race, ni à un milieu. Comme l'endogamie et l'exogamie que l'ethnographie moderne retrouve, indifféremment des races et des régions, dans les différentes parties de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Australie primitives et chez les peuples de différentes couleurs au hasard des rencontres, les mariages consanguins ont été pratiqués également à la fois par plusieurs peuples d'origines différentes, sans qu'ils les aient empruntés les uns aux autres. Les généralisations de Feist et de Schrader sont trop systématiques et méconnaissent la complexité des phénomènes humains : le fait qu'un groupe de peuples ait parlé, à une époque donnée, une langue commune ne prouve pas son unité ethnique, ni celle de toutes ses institutions ; la France n'a pas les institutions de la Suisse Romande et de la Wallonie, ni l'Angleterre celles de l'Amérique, par le seul fait que les uns parlent français et les autres anglais. Aussi loin que nous pouvons remonter dans l'histoire, nous retrouvons les groupes linguistiques dits indo-européens les uns favorisant l'endogamie et les autres préférant l'exogamie, sans se soucier de l'origine de leur dialecte. Alors que les mariages entre cousins restent aujourd'hui encore fréquents chez les Iraniens, les Ossètes du Caucase épousent les sœurs de leurs mères et les Kafirs s'interdisent toutes les femmes appartenant soit au clan maternel, soit au clan paternel, et cependant tous appartiennent, linguistiquement, à la communauté indo-européenne. L'endogamie est un phénomène humain, elle n'est pas le fait d'un groupe linguistique ou ethnique. C'est

⁹ *Rigveda*, X, 10.

¹⁰ *Bund.*, XXXII, 5.

une chose dont l'origine se confond avec celle de l'humanité et qui se perd par conséquent dans la nuit des temps; nous renonçons, quant à nous, à connaître son origine. Nous retrouvons les mariages consanguins en usage chez les anciens Iraniens : c'est un phénomène sociologique qui nous intéresse, peu nous importe son origine préhistorique, aborigène ou allogène¹¹.

On discutait encore au XIX^e siècle sur l'existence de tels mariages chez les anciens Iraniens. Certains, en admettant la pratique de telles unions, en blâmaient les Mazdéens modernes qui, depuis le VI^e siècle de notre ère, semblent ignorer toutes ces choses; on les accablait de reproches, on les accusait de monstruosité. Les Zoroastriens, eux, qui ne se rappelaient pas de tous les usages du VI^e siècle, considéraient ces accusations comme de pures calomnies et ils le croyaient sincèrement. A vrai dire, on en était alors aux méthodes agressives et aux procédés naïfs qui opposaient encore la morale chrétienne à la licence et au désordre des « Païens ». Il y eut de part et d'autre une atroce polémique pour savoir enfin, si, oui ou non, les Iraniens sassanides favorisaient les mariages consanguins. A la recherche de preuves, on dépouilla les écrivains anciens, on en cita les passages édifiants et on fit couler l'encre abondamment; si bien qu'aujourd'hui nous sommes en possession d'une belle littérature, riche et, il est vrai, édifiante. Parmi les témoins à charge, les auteurs grecs viennent, de juste, en tête de tous les autres; arrivent ensuite les Latins, les Chrétiens et les Iraniens islamisés. Voici les principaux : Antisthène¹², Agathias¹³, Clément d'Alexandrie¹⁴, Catulle¹⁵, Ctésias¹⁶, Diogène Laërce¹⁷, Eusèbe¹⁸, Hérodote¹⁹, Mincius Felix²⁰, Philostates²¹, Quinte-Curce²², Plutarque²³, Xanthus

¹¹ Robertson, *Kafirs*, ch. XXIX et sur les Ossètes l'article de W. H. R. Rivers *ds E. Rr. Eth.*, p. 426 e.

¹² chez Athenæus, V. 63.

¹³ II, 23.

¹⁴ *Pæd.*, I, 7.

¹⁵ *LXXXIII*, 3.

¹⁶ *Pers.*, C, 54.

¹⁷ En citant Sotion, *præm.*, 7, IX, 83.

¹⁸ *præp. evang.*, VI, 27, 5 C.

¹⁹ III, 31.

²⁰ *Octav.*, 31.

²¹ *de spec. legg.*, p. 778 B.

²² VIII, II, 19.

²³ *de fort. alex.*, I, 5.

Lydus et Sotion, cités par Clément d'Alexandrie, Lucain, et enfin Saint-Jérôme²⁴. Leurs témoignages sont souvent contradictoires. Ctésias, qui a vécu, comme médecin, à la cour des Achéménides, est cependant digne de foi. Ptolémée est le moins précis de tous, car il signale des mariages consanguins en Parthie, en Gédrosie, en Perse, en Médie, en Arie (Hérat actuel) et, hors d'Iran, dans l'Inde, en Assyrie, en Babylonie, en Mésopotamie, etc. Le plus intelligent et le plus objectif de tous les écrivains de l'Antiquité, Aristote, qui connaît les Iraniens et qui nous parle de Zoroastre, ignore ces mariages. Certains nous fournissent des exemples dans les maisons royales : Cambyse aurait épousé sa sœur, le satrape Terituchmes sa sœur Roxane, Darius sa sœur Parysatis, Artaxerxes sa fille, le satrape Sysimithres de Bactriane sa mère, etc. Quelques-uns en accusent surtout les Mages : ce sont Xanthus Lydus, cité par Clément d'Alexandrie, Sotion, cité par Diogène Laërce, Strabon et surtout Catulle qui dit clairement : *magus ex matre et gnato gignatur oportet*.

L'accusation est bien moins grave à l'époque sassanide, car alors les exemples sont plutôt rares ; mais les Chrétiens et les Musulmans, moins observateurs et plus fanatiques que les auteurs de la haute Antiquité, au lieu de nous donner des preuves et des exemples, se contentent de pousser des cris d'horreur et de nous avancer des arguments peu solides et d'assez vagues témoignages. Nous ne trouvons chez eux, pour toute l'époque sassanide, qui s'étend pourtant sur plus de quatre siècles (III^e-VII^e), que quelques exemples dont celui d'une âme inquiète, d'un renégat qui, ayant abandonné la foi de ses ancêtres, avait embrassé le christianisme et, peu content de son geste, avait encore voulu goûter la joie du martyre. Ce Mihrân-Gušnāsp, à l'âme ardente et inquiète, aurait épousé, pour ne rien négliger des prescriptions sacrées, sa sœur Hazārovāi²⁵. Dans la famille royale, il y a peu d'exemples au cours de quatre siècles d'histoire et encore il faut y compter celui de Kavāt I^{er}, lequel fut détrôné pour impiété. Les vingt-sept autres rois et reines issus de la race de Sāssān ne nous fournissent que peu d'exemples de mariage avec les proches parents, et il y avait parmi eux des gens pieux et de bons Mazdéens comme Artaxšēr, Péroz, Vahrām V, Chosroès I^{er}, Chosroès II, etc. Parmi

²⁴ in Jovin., II, 7 ; Lucain, *Pharsale*, VIII, 408.

²⁵ G. Hoffmann, *Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer*, Leipzig, 1880, p. 95.

toute la noblesse, l'exemple de Vahrām Zubēn, un des héros populaires du *Livre des Rois*, est à retenir. Vahrām avait épousé sa sœur la vaillante Gurdiya²⁶, escomptant l'appui de l'Eglise pour gagner le trône d'Iran.

En tout cas, le nombre des accusateurs est plus grand que celui des exemples. Les principaux témoins à charge parmi les Chrétiens sont les Arméniens Faustus et Eznik²⁷, qui ne nous apprennent pas grand'chose. Les Iraniens islamisés, longtemps après la disparition de leur Empire national et quand ils ont presque tout oublié de leur ancienne foi, sont les plus nombreux à décrier leurs ancêtres et à les accuser. Il est vrai qu'ils reprochent les unions incestueuses plutôt aux sectaires (Manichéens, Mazdakites, Xurramites, Māzayārites, etc.) qu'aux vrais Mazdéens. Citons quelques-uns d'entre eux.

En parlant des Xurramites, les adeptes de Bābak, Ibn ul-Nadīm al-Varrāq rapporte qu'ils ont commerce avec leurs plus proches parentes et ne proscrivent pas les relations les plus intimes entre consanguins (*va lahom muchārikatun f'il harami v'al ahli, lā yamtan'o'l vāhida minhom min hurmati'l'ākhirī va lā yomn'ahō li abāhitihim al moharramāti v'al mahārimi*) et femmes du même sang²⁸. Un autre auteur, Tāhir d'Isfarāyēn, parlant des sectaires de ce même Bābak, qui sous le calife Al Mo'tassim troublèrent la Médie Atropatène, et de ceux de Māzayār, qui révolutionnèrent en même temps les monts de l'Hyrcanie et du Tabaristan, nous dit qu'on les accusait de s'unir incestueusement entre proches parents (*yastahillu'l muharramāt kullahā*); « Hommes et femmes, nous dit Tāhir, ils se réunissaient nuitamment dans ces montagnes; puis ils éteignaient les lampes et les torches et chaque homme allait vers une femme... » (*va'l Bābakyeḥ fi telka'l djabāl yadjtame'ouna fihā leylatan..., va yadjtame'o fihā'r ridjāl va'n nissā', thumma yatfe'ouna's surudja v'an nīrāni va yakūmo kulla vāhiden minhom ila vāhidaten min an nissā'e'l lāti djalasna ma'ahom kamā yake'o...*). C'étaient, à en croire Tāhir, de véritables saturnales que ces réunions nocturnes²⁹. Ces témoignages sont sujets

²⁶ Tabari cité par Nöldeke dans *Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, pp. 163-4.

²⁷ Hübschmann, *Über die persische Verwandtenheirat*, dans *Z. D. M. G.*, 43, Leipzig, 1889, p. 308.

²⁸ Le *Fihrist*, p. 248.

²⁹ Flügel, *Bābak, seine Abstammung und erstes Auftreten* dans *Z. D. M. G.*, Leipzig, XXIII-1869.

à caution, car les bruits qui couraient alors sur ces révolutionnaires étaient peu fondés et cachaient, sous une apparence religieuse, un dessein politique : Al-Mo'tassim voulait abattre en la personne de Māzayār un dangereux légitimiste ainsi que le foyer de résistance nationale iranienne le long des monts Alburz. Les nationalistes, fort nombreux, entretenaient alors plusieurs foyers légitimistes lesquels aspiraient secrètement à une restauration de l'Empire sassanide. Battu, fait prisonnier près d'Amol, et traîné vers Bagdad, Māzayār, soit ivre, soit soumis à la torture, fit ces aveux : « Afšēn, Xeydūr fils de Kāvōs (Bābak) et moi, nous avons depuis longtemps prêté serment de chasser les Arabes et de rendre l'Empire à la maison sassanide ». Ces aveux qui firent beaucoup de bruit à l'époque, rapporte Marachi, jetèrent le trouble à la cour de Bagdad, effrayèrent le calife al-Mo'tassim, ses deux fils al-Wāthiq et al-Mutivakkil, et coûtèrent la vie à nombre d'Iraniens dont le malheureux Afšēn, ainsi lâchement dénoncé³⁰. Le célèbre Birunī, enfin, d'accord avec Sahristānī, dit du sectaire Behāfrīd qu'il encourageait ses adeptes à épouser, de préférence, une sœur, une mère, une fille ou une nièce³¹⁻³². La communauté des femmes fut avec la mise en commun de tous les biens le fond même du mazdakisme. Quant aux Manichéens qui condamnaient la vie de famille, nous savons qu'ils ont été accusés de pratiques incestueuses déjà sous le Bas-Empire. Saint Augustin lui-même ne manque pas de le leur reprocher. Réapparus en Italie et en France au XIII^e siècle, sous le nom de Cathares, les Manichéens furent de nouveau accusés de ces horreurs. Un complaisant moine allemand, dit l'Anonyme de Passau, nous donne sur eux les détails suivants auxquels M. Charles Molinier ne veut pas croire : *Incestum naturalem cum matre propria vel sorore, aut cum matre (= commatre), dicunt (hæretici) esse mundam fornicationem dummodo fiat secundum ritum sectæ qui talis est: si qui ab iptis vult abuti propria matre, dabit ei XVIII denarios, sex proquod nutritivit eum. Et sic soluta lege naturali seu natura, licenter abutitur ea, quia nihil ei attinere putatur, et omnio liber efficitur ab omni naturali reverentia matris, sicut saccus liber efficitur a frumento, quando fuerit excussus. Qui sorore voluerit abuti, dabit ei sex denarios; qui commatre, dabit ei novem denarios. Et sic licitum esse dicunt*

³⁰ Marachi, p. 165.

³¹ Birunī, *Chronology*..., p. 194.

³² Schahristānī, *Religionspartheien*..., I, 284 et 401 b.

incestum sine omni peccato. Ce texte, aussi clair, n'est pas sans inquiéter M. Ch. Molinier qui prétend y voir une pure calomnie. Vouloir réhabiliter les Cathares, c'est là, certes, une idée généreuse; mais il ne faut pas prêter aux Anciens et à leurs doctrines nos idées modernes: tâchons plutôt d'établir la vérité historique et ne dissimulons point nos convictions les plus profondes. Pour les Manichéens, l'union charnelle est, d'après la lettre et d'après l'esprit des textes, un acte animal, un péché dont les *Purs* doivent s'abstenir. Le sympathisant, en se mariant, commet ainsi un péché, celui de la chair, maintenant, que son union soit conforme avec la conception judéo-chrétienne du mariage, aujourd'hui partagée par toute la race blanche, ou non, que sa femme soit une étrangère ou une parente, son péché n'en doit pas moins être dûment racheté et le coupable n'en doit pas moins l'expier³³. Consanguin ou non, le mariage est, pour les Cathares, un péché. Cela ressort justement de la dernière phrase du moine allemand lequel ne l'a pas inventée. Les Manichéens toléraient, avant l'absolution, l'inceste comme toute autre union, mais ils ne la recommandaient jamais et mettaient leurs adeptes toujours en garde. Que de mauvaises natures aient abusé de cette liberté éphémère, ce n'est pas la faute du manichéisme qui a en horreur tout péché de chair, quel qu'il soit³⁴.

Ces accusations intéressent seulement les sectes, mais il y en a également qui sont dirigées contre les Mazdéens. Massoudi relève des mariages entre père et fille, non pas à l'époque sassanide, mais dans la légende et surtout dans la mythologie iranienne³⁵. Le ministre samanide A.-A.-M. Balāmi porte contre les Zoroastriens une accusation assez vague, quand il parle de Mazdak en disant de lui qu'« il n'établit pas une religion nouvelle, si ce n'est précisément la mazdénne et la doctrine qui permettait d'avoir commerce avec sa mère et sa sœur »³⁶. Tabari emprunte des exemples à la mythologie et à l'histoire légendaire.

Voilà à peu près tout ce que nous apprennent les auteurs étrangers et non-mazdéens; leurs témoignages seraient pour nous sans

³³ Pour les Manichéens bulgares (Bogomils) voir V. N. Sharenkoff *A Study of Manichæism...* (New-York 1927), p. 59. Seuls les *Elus*, dit l'auteur, ne commettent pas l'adultère.

³⁴ Ch. Molinier, *L'Eglise et la Société cathares* dans la *Revue Historique*, XCIV-V, p. 3.

³⁵ *Prairie d'Or*, II, p. 145.

³⁶ Cité par A. Christensen dans *Le règne du roi Kawādī Ier*, p. 72.

intérêt, si nous ne possédions pas, pour les comprendre, des sources exclusivement zoroastriennes.

Le docteur West y songea l'un des premiers et publia une étude assez intéressante concernant la question avec les traductions qu'il donna de quelques livres pehlevi dans la collection : *The Sacred Books of the East*³⁷.

Les Mazdéens, qui avaient complètement oublié ces choses depuis des siècles et qui attachent la plus grande importance à la pureté des mœurs et à la réputation morale de leur communauté, furent choqués et scandalisés par la publication du savant anglais, car pour nos Zoroastriens modernes, le « mariage consanguin », le *xvêdvay-dās*, est celui de cousins et non pas de proches parents. L'étude critique de la Bible, il y a quelques siècles, scandalisait les Catholiques, celle des Livres Sacrés de l'Iran au XIX^e siècle ne pouvait pas laisser froids les Mazdéens.

Un Zoroastrien de Bombay, D. D. P. Sunjana, prêtre fort instruit, crut donc prendre partie pour la bonne cause en publiant une défense de sa religion, et, pour réhabiliter ses coreligionnaires et ses ancêtres, il écrivit un petit ouvrage de polémique intitulé : *The Next-of-kin Marriages in Old Irân* (Londres, 1888), où il remet en question les résultats auxquels était arrivé le docteur West. S'il ne réussit pas à jeter le discrédit sur des travaux scientifiques d'une valeur indiscutable, il parvint néanmoins à réduire la question à ses justes limites et à faire prévaloir le point de vue mazdéen moderne. L'auteur de ce petit ouvrage réfute tout d'abord quelques témoignages douteux, en réinterrogeant scrupuleusement les sources anciennes. Si Cambyse, dit-il, épousa sa sœur, c'était en Egypte que la chose se passait et selon l'usage pharaonique. Pour ce qui est de Kavât I^{er}, lequel épousa sa fille Sambyke, c'est qu'il était converti au mazdakisme et avait renoncé à la religion ancestrale. Puis, nous dit Sunjana, est-ce que des exemples isolés, tirés dans toute la littérature ancienne, nous permettent vraiment une généralisation de la chose ? Les exemples de mariages entre proches parents ne manquent pas chez les autres nations (pp. 11-2) : il y en eut à Rome, en Grèce et même, ce qui est plus étrange encore, chez les Hébreux ; l'Ancien Testament lui-même ne parle-t-il pas de Nahom, d'Amram, de Lot, etc. ? Devons-nous par là conclure à l'usage courant, chez ces nations,

³⁷ *The Meaning of Khvêdât-dās*, t. XVIII de la collection, Pahlavi Texts, part II.

des mariages consanguins ? Mais Sunjana échoua finalement dans sa tâche de réhabilitation, puisque, coup sur coup, le savant allemand Hübschmann lui fit une assez rude réponse qui remplit quelques pages de la revue de la *Société allemande d'Orientalisme*. La réplique de Hübschmann devait marquer la fin de cette controverse ³⁸.

Grâce au déchiffrement et à l'étude des sources iraniennes, la vérité historique a été établie aujourd'hui dans ses justes proportions. West est l'un des premiers qui étudièrent les passages relatifs aux mariages consanguins dans les textes pehlevi. Les Zoroastriens modernes, dit-il, dans son *Meaning of khvâtûkdas*, n'admettent pas l'existence de mariages entre proches parents chez leurs ancêtres; la cause en est l'interdiction, actuellement, de telles unions dans leur communauté. Il n'est aucun témoignage émanant d'auteurs grecs ou autres et concernant le mariage des anciens Perses avec leurs mère, sœurs ou filles qu'ils ne considèrent tout simplement comme une calomnie due à l'ignorance; car disent-ils, seules les sectes hérétiques concluaient de telles unions. Pourtant, reprend West, le mot *khvâtûk-das* vient du terme avestique *hvaêt-vadâθa-* qui signifie *se donner à* ou *par soi-même*. Nous ne trouvons pas cette expression dans les *Gathas*, la partie la plus ancienne du Livre Sacré, mais nous y retrouvons seulement un *hvaētu-* qui a le sens de *soi-même* ou de *parent* (cf. le néo-persan: *χ'ēš*, *soi-même*, *parent*). La plus ancienne occurrence de l'expression *hvaêt-vadâθa-* se trouve au *Yas.* XIII, 28. Ce passage en dit: « La plus grande, la meilleure et la plus excellente chose qui existe et existera, qui est *ahurienne* et *zoroastrienne* ». Dans d'autres passages de l'« *Avesta Récent* » ³⁹, ajoute West, le *h.-v.* ne signifie pas seulement une action mais un agent, une personne qui la pratique. Un autre endroit ⁴⁰ nous apprend enfin que cette bonne action, ce *h.-v.*, se fait entre homme et femme, entre *hvaêt-vadâθa* et *hvaêt-vadâθī*. La traduction pehlevie donne *χ'ētvaydās*, *χ'ēdaydād* et l'abstrait *χ'ētvaydāsīh*. L'exégèse nous donne alors quelques bonnes explications au sujet de ce terme ⁴¹. Mais où la

³⁸ Voir cependant les protestations de Behmard-Nochirvân Iazdānī et du secrétaire honoraire du *Parsee Punchayat* de Bombay, dans le n° IV de la revue « *Mīhr* » (III^e année, Téhéran, Chahryvar 1314), pp. 402-3.

³⁹ *Visp.*, III, 18; *Gāh*, IV, 8 et *Vištāsp-Yašt*, 17.

⁴⁰ V., VIII, 35-6.

⁴¹ Le *Yasna* pehlevi, XIII, 28; le *Vištāsp-Yašt* pehlevi, 17 et le V. pehlevi, VIII, 63.

chose est bel et bien expliquée, c'est dans une traduction pehlevie du *Yasna* (XLIV, 41) faite sous Chosroès I^{er} (531-579 de notre ère). On nous y explique comment Ohrmazd fit le $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ avec Spendârmat, sa fille, pour procréer Vohuman. Puis, c'est la dernière partie du *Varastmânsar-Nask* (*Farg.* XIX) qui nous parle du $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ entre frère et sœur et de l'heureux effet religieux que cela produit quand le $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ a été fait « avec un mutuel désir... et unanimement ». Le *Bakō-Nask* (*Farg.* XIV, XI) parle de l'union entre le père et la fille. Le livre d'Arta-Virāz, attribué à Nīxšāpōr — l'exégète qui fut le conseiller de Chosroès I^{er}, ou un homonyme —, et composé probablement vers la fin du vi^e siècle, nous parle de l'ascension au ciel du Saint durant sept jours pendant lesquels il aurait vu au second degré du ciel, entre autres choses, les âmes de ceux qui ont fait le $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ jouir de la béatitude éternelle, et, au fond de l'enfer, il aurait aperçu, livrés aux pires supplices, l'âme d'une femme qui a violé le $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$. Ce passage existe entièrement dans un des manuscrits. Le saint Virāz aurait été le champion du $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ et aurait eu comme épouses sept de ses sœurs ⁴².

Le Livre III du *Dēnkard*, enfin, traite le sujet en se servant, pour exprimer le mot $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$, de nouveaux termes comme $\chi^v\bar{e}štan\text{-}dahišn$ (se multiplier) et *nazdpatvand* (alliance de consanguins). Le père et la fille, le frère et la sœur sont appelés par lui *nazdpatvandār* ou consanguins alliés ⁴³. L'exégète Nōsāiburzmitr attribue aux mariages consanguins les effets les plus heureux : ils neutralisent, dit-il entre autres, les péchés mortels ⁴⁴. L'endroit le plus clair du *Dēnkard* est celui où un prêtre mazdéen controversé avec un Juif disant : « Le $\chi^v\bar{e}dva\gamma\text{-}d\bar{a}s$ est la consommation de l'assistance mutuelle entre les hommes... Cette union est celle avec les parents, surtout avec ceux du premier degré ; et la connexion mutuelle entre trois sortes de parents — qui sont le père et la fille, le fils et celle qui l'a mis au monde et enfin le frère et la sœur — est la plus complète que je considère » ⁴⁵.

⁴² *Artak-Virāz-Nāmak*, II, 1-3 et 7-10 ; les Zoroastriens modernes se basent sur la tr. persane de Anūšarvān-Zarātūšt-Bahrām-Pēzdo de Bējen-Abādh, faite il y a plus de 650 ans, dans laquelle les passages incriminés n'existent pas.

⁴³ *D.-K.*, IX, 41, 27.

⁴⁴ *S.-n.-S.*, VIII, 18.

⁴⁵ *D.-K.*, III, 82.

Ces trois sortes de mariages ont d'ailleurs leur illustration dans la mythologie iranienne elle-même: 1° Ahura-Mazda, la divinité suprême, s'unit à sa fille Spentā-Armaitī, la déesse de la Terre, pour donner naissance à Gayō(k)-Mart, le Premier Homme (dans la mythologie grecque également Zeus épouse sa propre fille Héra, regardée par les Grecs comme la déesse du mariage); 2° Gayō(k)-Mart s'unit à sa mère Spentā-Armaitī, la Terre, pour procréer Mašyā, l'Homme, et Mašyāōi, la Femme; 3° Mašyā, l'Homme, s'unit à sa sœur Mašyāōi, la Femme, pour donner naissance aux Humains (frères et sœurs, les enfants d'Adam et Eve, eux aussi ne pouvaient propager la race humaine qu'en s'unissant incestueusement). Toutes ces légendes, qu'elles parlent de Zeus et d'Héra, d'Ahura Mazda et Spentā-Armaitī, ou d'Adam et Eve, rappellent l'époque où les Hommes n'éprouvaient encore aucune horreur devant l'endogamie la plus étroite.

Déjà à l'époque où fut composé le *Dēnkard*, remarque West, le mariage entre parents du premier degré n'existait plus et les mariages consanguins n'étaient plus que des mariages entre parents du second degré ⁴⁶ et les unions que nous considérons incestueuses n'étaient plus que la chose du passé. Le *Bundahišn*, qui est comme la Genèse des Iraniens, attribue toujours ces anciennes pratiques aux personnages mythiques. « De Manus ī X^{var}aršēt-Vinik et de (sa) sœur naquit Manus ī X^{var}arnar; de Manus X^{var}arnar (et de sa sœur) naquit Manus Cihar » ⁴⁷. Le légendaire Feridoun, personnage commun à plusieurs mythologies indo-européennes, et que les Iraniens font vivre pendant un incroyable nombre d'années — comme Noé —, eut la bonne fortune de pouvoir épouser sa fille, sa petite-fille, son arrière-petite-fille, et ainsi de suite ses propres descendantes jusqu'à la septième génération ⁴⁸.

Conformément à la tradition, continue West, des *Nasks* perdus de l'Avesta le Dobāsojēd-Nask aurait eu des renseignements sur le χ^{er}ēdvaγ-dās. C'est dans certains passages du IX^e livre du *Dēnkard*, croit-il, qu'on peut trouver ce qui nous reste de ces explications.

Il y a tout d'abord le *fargard* XVIII du *Varastmānsar-Nask* qui donne une spéculation théologique de la question.

Ensuite c'est le *fargard* XIV du *Bak(ō)-Nask* qui donne du

⁴⁶ *ibidem*.

⁴⁷ *Bund.*, XXX, 12.

⁴⁸ *Iranisches Namenbuch*, p. 192.

mariage consanguin les raisons suivantes⁴⁹ : « Il faut que le mariage consanguin du Premier couple soit regardé comme une tradition juste pour qu'il y ait performance de ce qui est cause de la procréation des pratiquants, car la cause de la procréation des pratiquants c'est la Paternité même de l'Humanité; or la Paternité de l'Humanité n'existe que par la procréation des progénitures; procréer des progénitures, c'est cultiver la génération en soi avec l'inclination à un premier désir; donc cultiver la génération en tant que génération et en soi, c'est pratiquer le mariage consanguin. Ainsi celui qui pratique la Paternité de l'Humanité, s'il cause la procréation de pratiquants, c'est qu'il a en réalité pratiqué le $\chi^v\text{ēdvaγ-dās}$. Pour que ses pensées soient vertueuses, la créature doit regarder le $\chi^v\text{ēdvaγ-dās}$ comme sa nourriture... Il faut pratiquer le mariage consanguin parce que Spandārmaḍ a été la fille d'Ohrmazd, dieu dont la Sagesse est l'Esprit complet; parce que la Sagesse et l'Esprit complet sont les conditions mêmes de l'existence d'Ohrmazd et de Spandārmaḍ: la Sagesse étant Spandārmaḍ et l'Esprit complet étant le produit de la Sagesse tout comme Spandārmaḍ est la progéniture d'Ohrmazd. Celui qui pratique le $\chi^v\text{ēdvaγ-dās}$ unit ainsi la sagesse à la spiritualité ».

Troisièmement, c'est le passage qui se trouve au milieu du *far-gard* XXI du même *Nask* qui explique ce que c'est que le $\chi^v\text{ēdvaγ-dās}$, en disant: « ...La fille est donnée comme femme à son père tout comme une femme est donnée à un homme; elle doit doublement respect à cet homme comme époux et comme père ».

Le *Mēnōkē-Xrat* (IV, 4) met le $\chi^v\text{ēdvaγ-dās}$ au second rang parmi sept actions de grâce et au neuvième de trente-trois autres bonnes actions (XXXVII, 12); par contre, il met la rupture d'un mariage consanguin au quatrième rang parmi les trente pires péchés (XXXVI, 7).

Il est dit dans le *Bahmān-Yašt*, dont l'actuel texte pehlevi pourrait très bien remonter à une date antérieure à l'invasion arabe, que, même sous la domination étrangère, le juste doit se marier dans sa propre famille.

La troisième partie du *Dēnkard*, due à Aturpāt-Hēmēt, un auteur relativement récent, offre, au chapitre LXXXII, la défense suivante du mariage consanguin: « La corpulence, la sagesse et les

⁴⁹ Dans ces passages assez obscures il n'y a pas une suite logique, aussi la traduction que nous en donnons ici est-elle libre.

meilleures qualités des enfants, plus le $\chi^v\bar{e}dva\gamma$ -dās a été étroit, sont plus remarquables et plus mazdéennes ». Ces paroles sont adressées à un rabbin et le Dastour qui parle ne manque pas de développer pour son adversaire la théorie de la sélection de certaines espèces, telles la chevaline et la canine. Le $\chi^v\bar{e}dva\gamma$ -dās, dit-il, préserve la race et l'améliore. « Je certifie, continue-t-il, que seul Ahriman est capable de persuader les humains à abandonner le mariage consanguin lequel est utile au repos, au bonheur et à la sauvegarde de la race... »

« J'atteste que la beauté, la croissance, la santé de la raison, du tempérament et des autres facultés de l'enfant sont en raison directe de l'étroitesse du degré de parenté naturelle entre les auteurs de ses jours; que plus ce degré est étroit, plus l'enfant est beau, bon et parfait. »

« J'atteste que le $\chi^v\bar{e}dva\gamma$ -dās entre frère et sœur doit être de ces trois sortes : premièrement, quand ils descendent de deux frères (c'est-à-dire quand ils sont cousins); deuxièmement, quand ils descendent d'un frère et d'une sœur (mariages entre l'enfant d'un frère et l'enfant d'une sœur) et troisièmement, quand ils descendent de deux sœurs. »⁵⁰

« Il en est ainsi encore des enfants nés d'un père et d'une fille, et d'un fils et d'une mère... Le garçon né de toi et de ta mère est en réalité ton frère... Un tel enfant est le frère de son père. N'est-ce pas là une bonne pratique ($\chi\bar{u}p$ -kār) ? »

D'autre part, si la mère, la sœur ou la fille souffrent d'une maladie intime, ne vaudrait-il pas mieux que le chirurgien qui les traite soit un fils, un frère, un père plutôt que tout autre homme étranger à la famille ?

Il vaut mieux que le contrat (*nipišt*) d'un tel mariage soit dressé en secret (*dar pušt*) — Nous voyons au début du roman de *Vēs-u-Rāmēn*⁵¹ qu'un tel contrat n'a pas besoin d'être scellé par l'hérpat comme l'acte ordinaire du mariage —; mieux vaut-il encore que le mariage soit consommé en secret sans que les trompettes en avertissent les habitants du quartier ou du village, car un étranger — un Romain par exemple — pourrait ainsi en être averti.

« Un autre avantage de cette union sur les autres mariages est

⁵⁰ D'autres unions sont possibles, la lecture de *trois* étant incertaine. Cf. West, *Meaning of Khvētāk-dās*, pp. 403 et 404.

⁵¹ pp. 25-26.

que les conjoints s'aiment plus que ne pourraient s'aimer deux étrangers. Dans cette union, c'est avec douceur que le mari est propriétaire des biens (*bunak-šāh*), car il n'a pas la sévérité de l'étranger. Il n'y est pas besoin non plus d'une dot, d'un douaire (*kābēn*), des habits, des parfums et de tout ce qui épuise un patrimoine. » — La même raison est donnée dans *V.-u-R*.

« Il n'y arrive pas, comme cela s'est vu dans les autres unions, que pour des raisons d'ordre matériel et pécuniaire on cherche à obtenir le divorce. »

« Tu pourrais me dire, prévient finalement le Dastour son contradicteur, tu pourrais me dire : Malgré ces avantages certains que tu viens d'énumérer, c'est là quand même une chose laide, affreuse (*durvaḥ*), une monstruosité ! alors je répondrai que le beau et le laid sont, en vérité, deux choses relatives, inexistantes en soi, deux choses qui reposent sur l'habitude. Que d'enfants ne nous paraissent-ils pas laids, à première vue, et qui, si on approfondit la chose, sont beaux au point de vue de la préservation de la race ! Et que d'enfants, beaux en apparence, ne sont-ils pas le fléau et la honte d'une maison (*χānpān*) ! »

« Quant à nous, à nos yeux la seule beauté de cette union est la recommandation que nous en a faite le Créateur quand Il a dit que les hommes doivent conserver ce mariage qui perfectionne la race et préserve la famille ; que sa nature est sans vexation (*apīzār*) et qu'elle produit l'affection, l'espoir et le plaisir. »

« Nos pères perpétuaient ces belles choses chacun dans sa propre famille. »

Si les Musulmans nous disaient : « Ne faites pas cela ; la loi l'interdit expressément ! » nous leur devrions répondre : « Nous ne reconnaissons pas cette interdiction qui, chez nous, est une recommandation, car le *χ^vēdvaγ-dās* c'est la conscience née de la Sagesse Instinctive et de la Sagesse Acquise, la première femelle, la seconde mâle, toutes deux frère et sœur parce qu'engendrés par le même créateur. Du reste, le *χ^vēdvaγ-dās* est la loi même qui fait que le monde se perpétue : c'est ainsi que dans notre corps le Feu, être mâle, s'unit à l'Eau, être femelle ».

Cette défense du *χ^vēdvaγ-dās*, présentée il y a plus de dix siècles et demi, montre que déjà le mariage entre cousins du premier degré était compris dans le *χ^vēdvaγ-dās*.

Au chapitre CXCV du III^e livre du *Dēnkard*, on fait parler Zoroastre en ces termes : « Pratiquez le *χ^vēdvaγ-dās* pour décourager les Démon ! » ; le chapitre suivant nous apprend que le

démon Axt dégoûte les gens de cette sainte pratique. Le chapitre CCLXXX-VII du même livre III ainsi que les livres VI et VII mettent les mêmes recommandations dans la bouche de Zoroastre.

Ensuite nous arrivons à une époque où les Mazdéens ont fort peu écrit. Un *Ravāyat* manuscrit plus ancien que le *Dādestān-i-Dēnik* fait dire Ohrmazd à Zoroastre qu'à la fin des temps, après la venue de Sōšayān, tous les hommes pratiqueront le mariage consanguin⁵². Il y est ensuite question des trois classes de consanguins et dans la troisième classe sont placés les demi-frère et demi-sœur et dans la seconde l'union entre un père et une fille *čākar*. Seulement il est douteux que ce *Ravāyat* repose sur une tradition authentique.

Enfin il ressort d'un *Ravāyat* persan remontant au XIII^e siècle que, par suite de l'intervention d'un prince musulman, le *χ^vēdvaγ-dās* a été réduit aux seuls mariages entre cousins⁵³.

L'effet qu'on attendait du *χ^vēdvaγ-dās*, remarque à la fin West, c'était d'abord la préservation du patrimoine, la venue au monde d'un héritier naturel et ensuite la conservation, à l'état pur, de la tradition religieuse de la famille. C'est pourquoi plus le nombre des Mazdéens diminuait, plus ces besoins se faisaient sentir et plus le clergé exhortait les fidèles à cette pratique. Dès lors, rien d'étonnant que sous la domination musulmane il y ait eu une renaissance et peut-être même une généralisation de cette institution⁵⁴.

Il serait donc erroné de croire que les Iraniens aient de tous temps pratiqué les mariages consanguins. Ainsi Zoroastre préfère donner sa fille, une Spitāmī, à un étranger, un Hvōgvā. La question de Hutaosa, appelée sœur de son mari, n'est pas bien claire⁵⁵. Quand même nous rejeterions l'interprétation de Modi, cette union ne prouve pas le consentement de Zarathustra, la princesse étant déjà mariée avant sa conversion. D'ailleurs les Gathas, ni les *Našts* XV et IX ne parlent d'Hutaosa comme d'une sœur d'Hystaspes. L'attestation de l'*Aiyādkār-i-Zarīrān* est aussi peu digne de foi.

Probablement, parmi les princes, ceux qui n'étaient pas encore convertis au Zoroastrisme se mariaient entre consanguins, voulant

⁵² *Meaning of Khvētūk-dās*, pp. 416-417.

⁵³ *idem*, pp. 424, 425 et 428.

⁵⁴ *Meaning of Khvētūk-dās*, p. 429.

⁵⁵ M. E. Benveniste, *Memorial de Zarēr*, p. 274.

conserver pur leur sang⁵⁶. Après Zoroastre, ce sont probablement ceux de ses disciples qui composèrent l'*Avesta récent*, les propagateurs de sa religion qui, dans l'intention de plaire aux protecteurs de leur religion, ou encore peut-être en mazdéisant une foule de mythes d'origines diverses, enregistrèrent le hvaēt.vadāθa comme une chose zoroastrienne. Mais, comme le zoroastrisme, né dans la Bactriane à la fin du VI^e siècle avant notre ère, mit six ou sept siècles pour s'étendre sur tout le Plateau iranien et devenir une religion d'Etat, il se heurta, au moment de son triomphe au III^e siècle de notre ère, à une société qui ne ressemblait plus à celle dans laquelle il avait vu le jour; comme la langue, les institutions avaient également évolué; une famille du III^e siècle, même princière, n'était plus celle de l'Iran achéménide; pour connaître les vieilles institutions, il fallait consulter les vieux livres, les Livres Sacrés dont le vulgaire et souvent les princes eux-mêmes n'entendaient plus la langue. Or, dès l'an 226 de notre ère, les dirigeants de l'Iran n'eurent qu'une seule pensée: restaurer les vieilles institutions telles qu'elles étaient du temps de Darius III en interrogeant pour cela les Livres Sacrés; les savants de l'époque se mirent donc à les traduire et à les commenter, après avoir rassemblé tous les textes. La langue vivante ne possédait aucun terme pour rendre le sens de l'expression néo-avestique hvaēt-vadāθa, « mariage consanguin », si bien que les exégètes se virent obligés d'adopter le vieux mot, de le vulgariser sous la forme savante χ^vēdvaγ-dās avec un sens tout particulier.

Restauré, le vieux mariage ne trouva qu'un tout petit nombre d'adeptes et encore ces derniers refusaient-ils de se marier entre parents du premier degré, d'où les pieuses exhortations des puritains qui entendaient suivre à la lettre les prescriptions des Livres Sacrés. A la rigueur, les gens voulaient bien se marier entre cousins, comme font encore les Iraniens islamisés et les Mazdéens, mais ils éprouaient, au fond, quelque répugnance à se laisser aller jusqu'au bout. Les membres de la maison sassanide eux-mêmes partageaient ce sentiment avec le peuple; quelques-uns

⁵⁶ V. u-R., p. 24. Ce roman, dont l'origine remonte à l'époque arsacide, parle d'un mariage de Vēsa(k) avec son frère. La mère de la jeune fille dit : « Ma fille, tu descends d'une maison de rois; plus je cherche dans l'Empire d'Iran, moins je trouve un mari digne de toi et de ta naissance. Pour me rendre heureuse, prends pour époux ton (demi-) frère Vērū, sois ma propre bru et fais en sorte que notre famille profite de cette union ».

même, contre les prescriptions zoroastriennes de leur époque, épousèrent des Infidèles : comme Xerxès avait épousé Esther, Yaztakart I^{er} fit d'une Juive, une impératrice ; Vahrām V épousa une princesse indoue⁵⁷ et Chosroès l'*Aḫvārvēz*, pourtant pieux, prit pour femme une belle Syrienne. Seul l'empereur Kavāt I^{er} aurait épousé une parente ; c'est apparemment une injuste accusation portée contre lui par le parti adverse qui finit par obtenir l'excommunication de ce généreux et brave prince. D'ailleurs, tous les historiens se contredisent sur son compte : Joshua Stylites lui fait épouser la fille de sa sœur⁵⁸, Quinte-Curce⁵⁹ l'accuse d'avoir épousé sa fille Sambyke, alors que Biruni nous le présente comme ayant épousé la femme de son cousin⁶⁰. Lequel croire ? Les nobles ont dû suivre, comme en tout, l'exemple de la maison impériale. L'unique exemple de Vahrām Zūbēn, sous Chosroès II (590-628), ne prouve rien ; ce Vahrām, cet insurgé qui déchira l'Empire et le rendit faible et exsangue précisément au moment où la propagande mahométane gagnait les bédouins dans toute l'Arabie, songeait sans doute en épousant sa sœur Gurdya de s'attirer les faveurs de la gent cléricale. Le clergé lui-même enfin ne semble pas avoir été généralement favorable aux mariages entre proches parents : les puritains qui suivaient l'exemple du légendaire Artak-Virāz furent assez rares⁶¹. On ne promet pas le second degré du ciel, place réservée à un petit nombre de bienheureux, ni l'absolution de tous les péchés capitaux pour une chose simple et commune ; ceux qui pratiquaient le *χῆδναγ-δās* au premier degré devaient être bien rares : encore devaient-ils être des âmes ardentes et tourmentées à peu près comme Mihrān-Gušnasp, ce suiveur à la lettre du mazdéisme et, plus tard, du christianisme, un personnage en somme prédestiné à la sainteté.

Quelque chose qui souligne particulièrement la désuétude dans laquelle était tombé, à l'époque sassanide, le mariage entre proches parents, est ce cas hypothétique — et unique sur la question de la consanguinité dans toute l'œuvre juridique de Farrux (v^e-vi^e s.)

⁵⁷ Wilson, *Ariana Antiqua*, p. 383.

⁵⁸ *Règne du roi Kawādī I^{er}*, p. 6.

⁵⁹ Quinte-Curce, 8, 2, 19.

⁶⁰ *Règne du r. K. I^{er}*, p. 53.

⁶¹ Artak Virāz ne rencontre ces saints ni au *sterpādak*, ni au *Māhpātak*, degrés du ciel où abondent les élus (A.-V.-N., 7, 8,) mais simplement au second degré (*garūdmān*) où n'accèdent que de rares bienheureux (A.-V.-N., 12).

— où un juriste s'amuse à mettre le mariage des proches parents en contradiction avec les articles et les principes les plus élémentaires du droit iranien de l'époque⁶². Supposons, dit-il, qu'un homme, père d'une fille et d'un garçon, donne l'ordre par testament, comme cela est de son droit, que sa propriété, après lui, soit partagée entre deux héritiers et que chaque moitié en soit remise entre les mains d'un seul légataire; pour ces deux héritages, il a désigné le premier enfant qui naîtra de son fils et le premier petit-enfant que mettra au monde sa fille. Or, si le frère épousait la sœur et devenait, ainsi, père d'une fille et d'un garçon, l'exécution du testament serait impossible. Une telle contradiction entre le mariage de proches parents et le droit sassanide concernant la liberté de tester et de partager le patrimoine, prouve assez nettement la quasi-disparition des mœurs de l'époque de cette union archaïque.

Au moment où on écrit le *Dēnkard*, le mariage entre proches parents est oublié complètement. Le mot *χῡῇδvay-dās* qu'on traduit déjà par un mot mieux compris du 'peuple (*χῡῇṣ-dahišn*) ne signifie plus pour lui que l'union entre cousins⁶³, aujourd'hui encore pratiquée par tous les Iraniens, qu'ils restent mazdéens ou qu'ils soient christianisés ou islamisés. Les Géorgiens, les Arméniens, les Khvārazmiens et les Aryens de l'Hindou-Kouche ressemblent en cela aux Iraniens du Plateau.

Mais déjà dès le début du VI^e siècle, les rôles étaient renversés: ce n'étaient plus les Infidèles qui reprochaient aux Mazdéens les unions consanguines, mais les Zoroastriens qui accusaient d'inceste les sectateurs du communiste Mazdak. « Ils veulent, s'écriaient les Iraniens, avoir commerce avec leurs mères; leurs femmes désirent vivre comme les brebis et les chèvres ! »⁶⁴

L'histoire sassanide du mariage entre proches parents doit donc être regardée par nous comme celle d'une institution en voie de disparition.

⁶² *M.-h.-D.*, 105-5-16.

⁶³ West, *Meaning of Khētāk-dās*, p. 425.

⁶⁴ *D.-K.*, VII; Sunjana, *Next-of-Kin...*, p. 88.

CHAPITRE TROISIEME

Les unions interdites par le Zoroastrisme

I. — LES LIMITES SOCIALES DE LA POLYGYNIE

Les Iraniens étaient-ils monogynes ou bien avaient-ils le droit d'entretenir chacun plusieurs femmes ? Voilà une question qui n'a jamais été traitée à fond.

Comme les Sumériens auxquels on les assimile, les Pré-Iraniens semblent avoir été monogames. Conformément au matriarchat, qui fut leur régime familial, la situation de la femme ne pouvait être, chez eux, que très élevée. Les arbres généalogiques étudiés par G. Hüsing montrent clairement l'existence, au sud de l'Iran, de la succession par la femme¹. Par ailleurs, au Caucase, nous retrouvons, vivants, les vestiges d'un ancien matriarchat chez les Ossètes² et, en Bactriane, chez les Tadjiks³; ce qui nous permet de croire, par là, à une extension du régime matriarcal sur une grande partie, au moins, du Plateau de l'Iran, ainsi qu'à la pratique, probablement générale, de la monogynie.

Vers l'an 1750 avant notre ère, avant l'occupation du Plateau Iranien par les Indo-européens, le Zagros, sa bordure occidentale, était habité par les Goutis. Ces barbares avaient envahi le Sumer, vers le milieu du III^e millénaire. Or, l'un d'eux, Tirigan, qui régnait sur le plat pays avant d'en être chassé par le nationaliste sumérien Outouhégal (l'an 2400), emmène avec lui, dans sa fuite, nous dit un stèle triomphal, sa femme et son fils⁴; il était donc monogame et le mari d'une seule femme. Son exemple illustre, comme de juste, l'hypothèse de la monogynie chez les Pré-Iraniens.

¹ *Die einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*, T. I., pp. 14-27.

² *E. Rr. Eth.*, l'article *Mother-Right* et W. Sobolsky, dans *Russ. Rev.*, XII, 2 (1883), 176.

³ *Die Pamirtadschiks*.

⁴ Moret, *Hist. de l'Orient*, 1936, p. 363.

Mais, comme tous les peuples dits indo-européens, les Iraniens qui envahissent le Plateau, à la fin du II^e millénaire, pratiquent la polygynie. Les Grecs avaient des gynécées, les Germains épousaient chacun plusieurs femmes⁵ et les Brahmanes ne font pas autre chose. Les Iraniens étaient, au début, comme eux. Le tombeau de chaque Scythe est partagé par plusieurs femmes, ses épouses; leurs squelettes ont été retrouvés à Elizavetinskaya, à Chertomlýk, à Alexandropol, etc⁶. Les guerriers alains dont les tombes ont été découvertes à Orenbourg, partagent également leurs dernières demeures, chacun avec ses épouses⁷. Quant aux Perses, voici ce que nous en dit Hérodote: « Ils épousent chacun plusieurs femmes légitimes, mais ils ont encore un plus grand nombre de concubines ». « Que vivent tes femmes ! » dira Zoroastre à son protecteur Hystaspès de Bactriane.

Pourtant l'établissement des Iraniens sur le Plateau, suivi peu à peu de leur fusion partielle avec leurs prédécesseurs, nous paraît avoir eu des conséquences sociales assez importantes. Avant leur arrivée sur le Plateau, ils avaient été des nomades, des éleveurs de chevaux, mais en se fixant au sol ils devinrent bientôt des agriculteurs; la terre dont ils prirent possession fit naître chez eux une aristocratie foncière, une classe de possédants, opposée à une masse de serfs et de pauvres. Ces derniers rejoignirent, peu à peu, les éléments aborigènes réduits au servage en empruntant leurs mœurs. Il y eut ainsi, d'un côté, les propriétaires, les riches, les seigneurs, tous polygames, suivant la tradition aryenne, et de l'autre, les serfs, les ouvriers, les cultivateurs, tous attachés à la glèbe et monogames, comme les Pré-Iraniens, auxquels on les assimilait. Telle fut la situation dans l'Empire perse.

Mais, avec les Parthes, il y eut un regain de féodalité: alors que les seigneurs entretenaient, à l'instar des grands-rois achéménides, des centaines de concubines, les membres de toutes les classes inférieures, gagnés au mazdéisme, se cantonnaient de plus en plus dans la monogynie. Un Surena avait exactement comme un Arsacide droit à un trône d'or ainsi qu'à une multitude de concubines. Le vainqueur de Crassus traîne derrière lui, à la manière des Scythes, deux cents chariots où logent les femmes de son harem.

Quelle fut l'attitude des Zoroastriens ?

⁵ Weinhold, *Altnordisches Leben*, p. 248.

⁶ Rostovtzeff, *Iranians and Greeks...*, pp. 48, 102, 124, etc...

⁷ *ibid.*, p. 126.

Zarathoustra, paraît-il, s'est conformé quant à cette question, aux habitudes de son temps. Mais il n'admit pour cette vie-ci, et pour l'autre vie qu'une seule compagne pour l'homme.

Parmi toutes les femmes du roi Hystaspes devenu Zoroastrien, il s'adresse à la seule Hutaosa, la reine de Bactriane et l'épouse *légitime* du souverain. Lui-même, en tant qu'un membre de l'aristocratie — il était un Spitama — eut, durant sa vie, trois femmes dont Hvov, sa compagne légitime, et la mère de ses quatre enfants « souverains » : son fils Isaḍvāstr, ses trois filles : Frēn, Sṛītak et Pōrūcist; Arnīk-Duxt, sa seconde femme, n'était qu'une veuve, remariée au prophète pour le compte du mari légitime Mitr-Ayār, auquel revenaient Aurvaḍāt-Nar et X^raršeḍ-Cihr, les deux fils *čākarihā* ⁸.

Mais les enseignements du prophète ne furent d'abord suivis que dans l'Iran oriental. Sous les Parthes, néanmoins pendant les premiers siècles de leur domination, la Perside demeurait toujours païenne. Les rois parthes ne se convertirent pas avant Vologes I^{er}, contemporain de Néron.

Au III^e siècle, à l'avènement des Sassanides, tandis que les membres des classes inférieures et moyennes demeurent monogames, l'aristocratie, pourtant convertie au mazdéisme zoroastrien, se refuse à abandonner la polygynie. Tout baron féodal entretient un grand nombre de concubines et une multitude d'esclaves femelles. C'est un signe d'opulence et de puissance qui déplaît à Artaxšēr. Il adjoint, aux féodaux, l'ordre de diminuer un peu leur train royal. Gušnasp de Tabaristan semble se plaindre amèrement du décret impérial : « L'Empereur, proteste-t-il, nous défend d'entretenir un grand nombre de monde ».

Mais Artaxšēr chargea Tansar, de répondre à ce féodal, qui regrette le régime parthe, et de lui expliquer la nécessité d'une différence entre un harem provincial et le sérail impérial. Cette mesure, sans doute, plut beaucoup aux Zoroastriens, qui avaient toujours flétri le concubinage et considéré les concubines comme des âmes perdues.

Pendant les nobles n'en restèrent pas moins polygames, et cela jusqu'à la fin de l'Empire.

Pour ne pas sortir du Tabaristan, prenons-y encore un exemple, celui du *šahbad* Xuršēd.

⁸ West citant le *Vaṣar Kardh-i-Dīnik* en note à sa trad. du *Bundahišn*, XXXII, 6, pp. 21-2.

Ce vieux féodal, inquiété par les prétentions musulmanes et l'approche de Omar ben Al-'Alā, légat et généralissime du calife Almançor pour l'Hyrcanie, « envoya ses proches, ses enfants et ses femmes (*azvādī*), rapporte l'auteur de l'Histoire de Tabaristan⁹, ainsi que ses avoirs, ses trésors et ses esclaves, à son château fort de Darband-Kulā, sur la route de Zāram ». Sa famille y soutint le siège, pendant deux ans et sept mois, contre toutes les armées envoyées depuis Bagdad, et ne capitula que parce qu'elle fut décimée par une épidémie de choléra; « on amena au calife le harem (*texto*) du spahbad », nouvelle qui affligea beaucoup ce dernier et le décida à absorber du poison.

Les grands de l'Iran sous les Sassanides continuèrent donc, on le voit, d'entretenir, chacun, un *harem* qui, sans égaler le grand sérail de Ctésiphon pour le nombre et pour la beauté de ses concubines, était assez bien fourni. Les mazdéennes de naissance inférieure en épousant ces seigneurs devenaient des *čākars*, leurs unions étant morganatiques.

Mais le grand seigneur lui-même ne devait avoir, en principe, qu'une femme légitime et une seule compagne de toute la vie. Seule cette épouse légitime avait le droit de tenir un rang princier, de revêtir des robes de soie et d'accompagner son mari à la chasse et aux cérémonies religieuses¹⁰. L'Eglise ne reconnaissait que celle-là¹¹. Les autres étaient pour elle des concubines, des *šusr-žans*.

Ces *harems* princiers n'atteignaient jamais, pour le nombre et l'éclat des beautés qu'ils renfermaient, le *šapistān* (la chambre à coucher) impérial.

A l'instar des anciens *grands rois*, dont les Sassanides prétendaient descendre, ils avaient de véritables sérails. Le livre d'Esther nous offre une modeste image de la vie intime d'un Xerxès¹². Après la disgrâce de l'orgueilleuse Vasthi, un édit impérial fit assembler, au grand sérail de Suse, les plus belles filles qu'on put trouver dans tout l'Empire. « Et quand arrivait pour chaque jeune fille, rapporte l'écrivain sacré, le tour d'aller vers le roi Achschavérosch, après avoir passé douze mois à accomplir ce qui était prescrit aux femmes — et voici ce que comportait le temps de

⁹ pp. 49-50 de l'édition Horn.

¹⁰ Tansar, p. 226.

¹¹ *V.-u.-R.*, p. 399.

¹² *Esth.*, II.

leur purification : pendant six mois (elles se purifiaient) avec de l'huile de myrrhe, et pendant six mois avec des aromates et des parfums en usage parmi les femmes —, et que la jeune fille allait vers le roi, on lui permettait de prendre avec elle ce qu'elle voulait, pour aller de la maison des femmes dans la maison du roi. Elle s'y rendait le soir et le lendemain matin, elle passait dans la seconde maison des femmes, sous la surveillance de Susagaz, eunuque du roi et gardien des concubines. Elle ne retournait plus vers le roi, à moins que le roi ne la désirât et qu'elle ne fût appelée nommément. » Voilà ce que nous pouvons apprendre sur la vie sardanapalesque d'un Xerxès. Pour le nombre de ses femmes, le *šapistān* d'un roi sassanide devait ressembler au sérail de l'ancienne Suse.

Pourtant, il y avait toujours, au-dessus de ce troupeau de belles esclaves souvent procurées à prix d'or, une reine, une femme légitime de bonne naissance. Souvent, cette reine était du sang royal et occupait une place importante dans la vie du roi. Atossa, fille de Cyrus, dirigeait entièrement son mari Darius I^{er}; la reine Parysatis prenait les décisions les plus importantes de la cour; Vasthi traitait son mari d'égal à égal. Sous les Sassanides, les impératrices jouèrent des rôles plus importants encore. La capricieuse Sošen-Duxt¹³ (?), l'épouse de Yaztakart I^{er}, prit part au gouvernement et fit construire plusieurs villes. La fille d'Artabân V fut pour son mari, Artaxšēr, une conseillère. L'épouse brahmane de Vahrām V servit la politique extérieure de son mari.

L'Eglise mazdéenne ne protesta jamais contre cette polygamie, répandue parmi la noblesse princière. Elle était entièrement soumise et dévouée à la cause royale. A l'époque moderne et malgré son prestige universel et son indépendance, l'Eglise Catholique non plus n'a pu intervenir dans la vie scandaleuse de certains princes chrétiens, tels Henri VIII d'Angleterre ou Louis XV de France.

Mais, relativement au nombre des femmes, la différence était énorme entre les rois, les princes et la noblesse, celle-ci en ayant le moins.

Quant aux membres des classes inférieures, ils ne prenaient chacun qu'une femme. Tandis que le roi entretenait un *šapistān* richement fourni, et que les nobles s'entouraient d'un certain nom-

¹³ Fille du *Rēš-Kalutā*, le grand-rabbin et le chef de la communauté juive (*juhūd-kān-šāh*).

bre de concubines, les gens du peuple étaient exclusivement monogynes. Cette inégalité matrimoniale, renforcée par celle des droits et des richesses, fit même germer certaines idées socialistes d'un genre tout particulier. Des sectateurs manichéens en furent les premiers propagateurs.

Lorsque Pērōz était prisonnier des Huns Blancs, la propagande socialiste gagna la Perside. Zarātušt fils de Xūrrak était un natif de Pasā; manichéen, il enseignait ouvertement le communisme. Son disciple, le célèbre Mazdak, devait remporter encore plus de succès. Il prêchait aux pauvres, aux serfs, et même aux bourgeois, des idées de ce genre : « Si quelqu'un possède un superflu en propriétés, femmes, esclaves ou mobiliers, nous le lui enlevons et le rendons égal aux autres, de sorte que personne ne puisse prétendre à avoir plus qu'un autre » ¹⁴.

À côté de l'égalité des richesses, Mazdak réclamait donc l'égalité des femmes, car les classes inférieures et moyennes n'étaient pas autorisées à pratiquer la polygamie.

Chose remarquable, l'égalité des femmes était, aux yeux des Iraniens de l'époque, plus indispensable, plus importante même que celle des richesses. Mari d'une seule femme, on restait souvent sans enfant dans les rangs du peuple tandis que les nobles, polygames, avaient généralement plus d'enfants qu'il ne leur fallait. L'égalité des richesses était une question profane, alors que celle des femmes était une affaire religieuse, une idée purement mazdéenne. Lorsque le fils du malheureux Pērōz, Kavāt I^{er}, fut relâché par les Huns, et intronisé par eux, contre la volonté des mages et de la noblesse, il jugea bon de s'attirer les faveurs du peuple, en recevant Mazdak à sa cour et en décrétant l'égalité, entre tous les Iraniens, quant au nombre des femmes. Cette idée, pourtant si mazdéenne, et si juste, mécontenta la noblesse qui vit compromis son antique privilège, la polygynie et inquiéta les mages, qui voyaient en Mazdak, nommé archimage par le roi, un dangereux rival. On connaît le reste de l'histoire. Mazdak fut proclamé hérétique et le courageux Kavāt I^{er}, son protecteur, impie et agent des Infidèles — les Huns l'avaient aidé pour reconquérir son trône —, et le parti vieux-mazdéen parvint à se débarrasser de ses deux ennemis. La réaction restaura les choses comme elles avaient été par le passé. Les privilégiés, trop forts, trop puissants,

¹⁴ Eutychius, patriarche d'Alexandrie, cité par Christensen dans le *Règne du r. K. I^{er}*, p. 32.

opposèrent à Kavāt I^{er} son oncle Valāxs (Vologes) et plus tard, son fils Xusrūe (Chosroès I^{er}) et refusèrent de devenir monogames.

Qu'est-ce qu'il faut entendre par monogynie chez les classes inférieures ?

Le mariage parfait, on l'a vu, est celui dans lequel la femme devient la « souveraine » du foyer pour demeurer l'épouse de l'homme dans ce monde-ci et dans l'autre : c'est l'union *pātiṣṣāhihā*. L'homme ne peut épouser qu'une seule femme *pātiṣṣāhihā*. C'est le principe du mazdéisme. Mais la production des enfants étant le but pratique du mariage, l'Iranien pouvait, quand son épouse demeurait stérile, tenter sa chance dans une seconde union. En ce cas, la femme stérile demeurait, comme auparavant, « maîtresse de la maison », elle était honorée comme par le passé ; quant à la seconde femme, l'homme devait lui accorder une seconde maison, indépendante de la première et réservée à la nouvelle « maîtresse ».

Seulement, pour ce faire, il fallait être suffisamment riche ; mais les membres des classes inférieures ne l'étaient pas. L'Iran sassanide ne compte presque pas de bourgeois, pas de classes moyennes ; le « Tiers État », pour nous servir d'une vieille expression française, y est exclusivement composé de pauvres : la richesse, qu'elle soit mobilière ou immobilière, se trouve accumulée entre les mains des mages et de la noblesse. Dans tous les *Mātikān-i-Hazār-Dāstān*, nous ne connaissons qu'un seul exemple de bigamie¹⁵ et cela prouve bien sa rareté.

Cependant la stérilité de la femme ne constituait pas toujours une excuse pour la bigamie ; en ce cas, l'homme pouvait adopter un enfant. Il faut donc croire que la bigamie pour raison de stérilité était plutôt rare ; aujourd'hui encore, elle l'est chez les Mazdéens de l'Iran : « La polygamie, dit un voyageur français, est défendue chez eux, ils ne prennent une deuxième femme et une troisième femme autant qu'ils n'ont pas d'enfant de la première, mais ils ne jouissent que très rarement de cette faculté. Parmi les 900 familles de Yazd, trois hommes ont trois femmes et vingt autres, deux » ; et il faut encore observer que notre voyageur ne distingue pas entre « souveraine » (*šāh-zan*) et autres femmes.

A en juger d'après les Mazdéens du Yazd, nous aurons le

¹⁵ *M. h. D.*, *ā* 1, 2.

chiffre maximum de 1 % pour le nombre des bigames par rapport à celui des monogames, chez les classes inférieures dans l'Empire sassanide. Mais n'oublions pas que les Mazdéens modernes, même les métropolitains, sont beaucoup plus aisés que le « Tiers Etat » ne le fût du temps des Sassanides.

Le passage des *Mātikāns* relatif à la bigamie, traitant de la communauté des biens dans un tel cas, rappelle que deux « souveraines » — si un homme en a deux — doivent vivre l'une indépendamment de l'autre, mais, si elles le veulent, chacune sous le régime de la communauté des biens avec le mari; car il ne peut pas y avoir communauté de biens, entre elles. Habitant deux maisons différentes et n'ayant l'une avec l'autre aucune relation, elles se partagent donc, si l'on peut dire, le mari, ayant chacune un foyer différent.

Quant à la femme *čākar*, un homme du commun pouvait très bien en épouser une, exactement comme les nobles quand ces derniers étaient charitables. Zoroastre lui-même épousa la *čākar* Arnik-Duxt, épouse souveraine de Mitr-Ayār dont elle n'avait pas eu d'enfant; mais l'union *čākarihā* de cette dernière, avec le prophète fut assez féconde, puisqu'elle en eut deux garçons, pour le compte de Mitr-Ayār. Or, la femme « en service » n'est pas une véritable épouse et, au fond, Zarathoustra ne doit pas être regardé comme un polygame, à cause d'Arnik-Duxt; son épouse à lui n'est autre que Hvov. Epouser une *čākar* était une œuvre de charité; personne n'était obligée cependant d'en prendre une. D'ailleurs une *čākar*, la plupart du temps, une veuve, n'offrait aucun réel avantage, ni physiquement, ni matériellement. Seulement, au point de vue religieux, prendre une femme qui est « au service d'un autre » était une œuvre de charité, puisqu'on sauvait ainsi l'âme de cette femme comme celle de son véritable mari. Quand son épouse « souveraine » demeurait stérile, l'homme avait intérêt à épouser une *čākar*. Il avait droit à un enfant sur trois nés de celle-là. Ces unions, profitables autant aux conjoints qu'à leurs véritables époux, loin de constituer une sorte de tyrannie, comme on pourrait le penser, se concluaient toujours avec le consentement et aux bénéfices de ces derniers. L'épouse stérile en profitait elle-même; outre son salut personnel dans la vie future, elle serait dispensée elle-même, si son mari trouvait un héritier, de conclure plus tard un mariage *čākar*.

Les Zoroastriens de l'Inde sont absolument monogames. Bartholomæ croit que l'étroite monogynie observée par eux est d'ori-

gine économique¹⁶. « Car, dit-il, au moment de leur immigration sur la côte occidentale de l'Inde, mouvement qui commença déjà avant la chute de l'Empire et fut renforcé depuis l'invasion mahométane, les Parsis devaient abandonner une part considérable de leurs biens, terres et troupeaux. Ainsi, la polygynie, ce luxe, s'interdit d'elle-même. Plus tard, cette interdiction économique devint une prohibition religieuse. » Il y a, sans doute, quelque vérité dans cette hypothèse. Cependant ces émigrants, à supposer qu'ils aient eu, comme l'imagine Bartholomæ, terres et troupeaux, biens trop pondérables, ne pouvaient-ils pas, à défaut de lettres de change, emporter avec eux, en s'expatriant, de l'argent ou, à la manière de tous les Orientaux, quelques bons bijoux ? La monogynie persie n'est donc pas d'origine financière, mais d'origine sociale. La bigamie était si rare dans l'Empire que cette petite colonie perdue sur la côte du Guzarat finit par en oublier complètement l'existence, à peu près comme elle oublia certains détails du calendrier sassanide.

Malgré la possibilité du remariage *pātiṣāhihā* et l'union *čākar*, le zoroastrisme a pour principe et pour idéal la monogynie. Quand Bartholomæ déclare : « Il en fut dans l'Empire sassanide comme dans les pays mahométans ». Il tombe tout de suite dans la plus grave des exagérations. Certes, le roi sassanide a un grand nombre de concubines et les nobles veulent, en cela comme en tout, lui ressembler, mais n'oublions pas que les Zoroastriens interdisent explicitement le concubinage. Par contre, les mullahs de l'Iran schite y encourageaient, naguère encore, tous leurs adeptes. D'ailleurs un Mahométan, si humble soit-il, pouvait prendre, il y a une génération, quatre femmes légitimes et un nombre illimité de *mut'a* (concubines) et loger ensemble tout son harem dans une petite maison. Quelles différences avec les Iraniens de l'époque sassanide ! En principe, ils devaient tous être alors monogames et, pratiquement, en dehors du roi et de la noblesse, presque tous les Iraniens l'étaient.

Il y avait environ 1 % de bigames et un assez faible pourcentage d'hommes ayant à côté de la « souveraine », une femme « en service ». Pratiquement plus de 90 % de la population était monogame. Cette proportion dut se réduire à 100 % pour ceux qui émigrèrent vers l'Inde. Etant donné les dangers de la navi-

¹⁶ *F. in s. R.*, p. 12.

gation à cette époque, nous supposons qu'ils n'emmenèrent pas avec eux beaucoup de femmes, à peu près comme les Espagnols et les Portugais qui débarquèrent en Amérique du Sud. Les Parsis partirent d'ailleurs, selon la *Qissâ-i-Sanjan*¹⁷, leur Odyssée, tous armés comme pour s'engager dans une aventure. Ne pouvant pas épouser les Non-Iraniennes et n'ayant qu'un petit nombre de Mazdéennes avec eux, les quelques membres sans enfant de la communauté durent avoir recours plutôt à l'adoption qu'à la bigamie et ce fut désormais une loi parsie.

Au fond, c'était l'idéal mazdéen qui se réalisait, loin des tyrans et des mauvais riches, sur le sol de l'Inde. Les Iraniens du Paropamysos, convertis à l'Islam tardivement et conservant, aujourd'hui encore, de nombreux souvenirs mazdéens, restent toujours monogames : « Il n'y a que les quelques riches parmi eux pour être polygames ». « Les Galtchas, dit un autre voyageur, n'ont généralement qu'une femme, des individus riches qui en ont deux sont rares. »¹⁸ C'est, à coup sûr, l'idéal mazdéen, plus vivant au Tadjikistan qu'ailleurs dans l'Iran islamisé, qui contrecarre, là-bas, la polygynie et non pas la pauvreté des habitants, invoquée par quelques voyageurs trop pressés ; car enfin, les Kafirs Syâh-Pauches qui n'ont jamais été mazdéens prennent eux, chacun, cinq ou six femmes, et ils sont plus pauvres même que ces descendants des Zoroastriens.

Enfin, dès le III^e siècle, la monogynie paraît avoir été imposée au peuple et le luxe de la polygamie réservée exclusivement aux nobles. Tansar fait allusion à cet état de la société iranienne de l'époque, au cours de sa fameuse épître au roi de Tabaristan : « Entre les gens du commun et les détenteurs des charges (*i. e.* les nobles), dit-il, il (Artaxšēr) établit une marque extérieure de distinction et une différence publique concernant le train de vie, l'habillement, le sérail (*sarāi*), le jardin (*būstān*), la femme (*u-zan*) et les domestiques (*u xādmat-kār*) ; il en établit également entre les détenteurs des diverses charges (*ahl-i-darajāt*) ». Ce passage, qui se trouve à la page 222 du texte persan reconstitué par Darmesteter, montre clairement qu'il y a eu, dès l'époque d'Artaxšēr,

¹⁷ Cf. le fonds pers. de la Bibl. Nationale, les suppléments persans 200 et 1073 ; cette légende écrite probablement, d'abord, en pehlvi a été mise en vers persans par Bahman i Kaykabâd, en 1601, d'après le récit du Dasteur Hûchang.

¹⁸ Uj. *Aryens...*, p. 144.

une différence concernant le nombre des femmes et des domestiques non seulement entre le commun (*ahl-i-āmmāh*) et la noblesse, mais encore entre les nobles eux-mêmes dont les grades hiérarchiques se traduisaient par un nombre, plus ou moins élevé, de concubines et de valets.

Plus de 90 % des Iraniens devaient donc se contenter d'une seule femme — la légitime — et abandonner le luxe de polygamie aux grands de ce monde dont les concubines et les esclaves, achetées ou prises à la guerre, se comptaient, quelquefois, par centaines ¹⁹.

II. — LUTTE CONTRE LE COMMUNISME SEXUEL

La dernière question touchant le mariage iranien antique est enfin celle du communisme matrimonial. Disons tout de suite que le mariage collectif, pratiqué par quelques tribus païennes et, à la fin de l'Empire sassanide, par une minorité d'hérétiques, n'est pas zoroastrien ni, par conséquent, officiel. Seulement, comme les partisans de ces unions ont été tout de même des Iraniens, nous avons pensé qu'ils avaient ici droit à une toute petite place.

Le communisme matrimonial existait en pleine Grèce, puisque plusieurs Spartiates, quand ils étaient frères, devaient prendre une femme en commun ²⁰; mais les Hellènes en accusaient les Scythes. Les Scythes sont incapables d'une telle barbarie, leur fit remarquer Hérodote, prenez-vous en plutôt aux Messagètes et aux Agathyrse, car « ils épousent chacun une femme, mais usent de toutes en commun » ²¹. Or, du temps de Cyrus, les Messagètes ne faisaient même pas partie de l'Empire perse, puisqu'ils dépendaient de leur reine, Tomyris ²². Quant aux Agathyrse, « les femmes sont communes entre eux, disait Hérodote, afin qu'étant tous unis par les liens du sang et que, ne faisant tous pour ainsi dire qu'une seule et même famille, ils ne soient sujets ni à la haine, ni à la jalousie ». Sous Darius I^{er}, ces peuplades feront, pour la première fois, partie de l'Empire perse ²³. Ils habitaient

¹⁹ Ammien Marcel., XXIII, 6, 76 et Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III, pp. 676-7.

²⁰ Timée dans Polybe, XII, 6, 8.

²¹ Hérodote, I, 216 et IV, 104.

²² *ibid.*, I, 205.

²³ *ibid.*, IV, 104.

dans la basse vallée, aujourd'hui abandonnée, de l'Oxus, aux confins du monde iranien. Ils restèrent étrangers au mazdéisme.

Dans un passage du *Syāssat-Nāmah*, ouvrage composé vers 1092-1093 de notre ère, Nizām-ul-Molk dira, en parlant des Mazdakites, qu'il leur était permis de rendre visite à la femme qu'ils désiraient, mais qu'ils devaient, une fois entrés chez elle, mettre chacun son chapeau à la porte²⁴. Or, la source de Nizām serait la traduction arabe d'un livre pehlevi intitulé *Mazdak-Nāmak*²⁵; elle remonterait aux annales officielles de l'Empire sassanide. D'ailleurs, la coutume de mettre son chapeau à la porte, en entrant chez une femme, nous fait penser au passage d'Hérodote sur les Messagètes : « Si un Messagète, disait-il, désire une femme, il attache son carquois à la voiture dans laquelle elle demeure »²⁶. Le mariage collectif prêché par Mazdak ne serait-il donc qu'une ancienne coutume originaire des plaines caspiennes ? Probablement, oui. Zaratušt de Pasā, le maître de Mazdak, l'aurait appris dans l'Iran septentrional, pour l'enseigner, plus tard, dans la Perse proprement dite.

Cependant, le communisme matrimonial devait se répandre sur tout avec Mazdak et, grâce à lui, devenir, un instant, une loi pour tout l'Empire. Ses adeptes étaient alors très nombreux dans l'Iran et groupés, autour de leur prophète, en un grand parti gouvernemental.

De leur chef, Kavāt I^{er} avait fait un archimage. Leur communauté se développa jusqu'en 531, mais dès lors le jeune Chosroès I^{er} réunit à Ctésiphon leurs principaux chefs ainsi que Mazdak, en un grand festin et, recourant à la ruse, il les fit tous massacrer. Sans chefs, menacés de mort, les sectateurs de Mazdak se cachèrent, désormais, dans les montagnes septentrionales. Chosroès I^{er} n'avait réussi à les convertir au zoroastrisme que dans les provinces méridionales de l'Empire, en Perside et en Susiane.

Au ix^e siècle, on trouvera, encore, quatre sectes pratiquant des mariages collectifs. Parmi eux, les Māzayārites habitaient les monts de l'Hyrcanie; les Xurramites appelés aussi les « Rouges » (*Al-Mohammīrah*) peuplaient la vallée de Purrdōjān non loin d'Ecba--

²⁴ *Syāssat-Nāmah*, IV.

²⁵ *Règne du r. K. I^{er}*, pp. 60 et 66.

²⁶ Hérodote I, 216.

tane, le Daïlam, sur le versant caspien des monts du Guilân, l'Arménie, la Médie Atropatène et le Māh-i-Dēnāvarān.

Des femmes, enseignaient-ils, « tous les hommes doivent avoir leur part égale, comme de l'eau, du feu et du pâturage »²⁷. « La femme de celui-ci, disaient-ils encore, appartient à celui-là et la femme de celui-là appartient à celui-ci; celui qui la désire peut la prendre. » Les jāvendanites (ainsi nommés d'après leur chef Jāvendān, fils de Sahrak) s'étaient réfugiés dans une montagne de la Médie Atropatène et enseignaient la même doctrine.

Chez les uns et les autres, les liens du mariage n'étaient pas complètement dissous; nous pouvons dire d'eux ce que Hérodote dit des Messagètes et des Agathyrses: « Ils épousent chacun une femme, néanmoins ils usent de toutes en commun ». Ainsi, un ancien marchand d'huile de Ctésiphon, du nom de Pāpak, tombé amoureux de la femme de Jāvendān, épouse, à la mort de ce dernier, l'objet de sa passion. Leur mariage, rapporte Vāqud cité par le *Fihrist*, se passa très simplement: la mariée offrit à son mari un bouquet de fleurs des champs, tandis que tous les assistants portèrent aux nouveaux mariés un toast par trois fois, selon l'usage perse²⁸.

Quel fut le nombre approximatif des adeptes du mariage collectif? Nous sommes dans l'impossibilité de le connaître. Au vi^e siècle, ils semblent avoir été fort nombreux puisque pour les abattre Chosroès I^{er} dut avoir recours à la ruse. Privés de leurs chefs, ils durent ensuite se cacher dans les montagnes les moins accessibles de l'Iran septentrional.

Mais dès la fin du viii^e siècle, leur existence nous est révélée par suite d'une série de révoltes locales contre les califes de Bagdad. En 778-779, elles éclatent en Hyrcanie et au Tabaristan dirigées par un certain Abd ul-Qahhār. C'était sous le calife Haroun-er-Reschid et cette dernière province n'était pas encore tombée aux mains des Arabes. En 796, toujours sous le même calife, il y eut un nouveau soulèvement des « Rouges » dirigé par Omar ben Mohammed de Fadak. Le calife Al-Mamoun, porté

²⁷ Marachi, p. 165; et le *Règne du r. K.* I^{er}, pp. 83 et 85.

²⁸ Le *Fihrist*, à la p. 526, cite les Axbār-Bābak, d'après l'auteur de cet ouvr., Vāqud b. Omar le Tamīmide. Cf. également S. Naficy, Bābak-i-xurramdēn dans la revue « Mihr » (première année, Téhéran, 1312-1313), pp. 671-8 du n^o IX (Bahman), pp. 753-60 du n^o X (Isfand) et pp. 937-55 du n^o XII (Ordibehecht). Dans ce dernier numéro voir aussi le croquis de la zone de propagande de Bābak, à la p. 945.

au pouvoir par le parti iranien, s'établit dès l'an 809 dans le Khoraçan et eut une politique iranienne plus suivie; mais il ne put, en 815, calmer les provinces caspiennes ni venir à bout d'une nouvelle révolte « rouge » qui éclata, cette fois, en Médie. Le calife Al-Mo'tassim enfin, plus heureux que ses prédécesseurs, parvint, le premier des Arabes, à franchir victorieusement la chaîne septentrionale de l'Iran. Désormais les jours des collectivistes étaient comptés. Ils parurent plus nombreux qu'on ne l'avait soupçonné. A la tête d'une nombreuse armée, Omar ben Al-'Alā, le général de Bagdad, leur barra la route de l'Hyrcanie, les poursuivit à travers le Tabaristan et fit prisonnier leur chef Māzayār²⁹. Enfin, en l'an 837, l'émir de Bagdad les pourchassa à travers la Médie et les poursuivit jusqu'en territoire byzantin.

Il faut donc qu'au VI^e et au VII^e siècles, les adeptes du mariage collectif aient été assez nombreux dans l'Empire sassanide. Mais, tant qu'il y avait un roi mazdéen et une autorité purement iranienne, ils vécurent cachés.

²⁹ M. Minovi, *Māziyār, his Life and activities*, Téhéran, 1933 (1312), pp. 15-23. Consulter le croquis des pays gagnés à la propagande māzayārite que l'auteur donne au début de son ouvrage.

CHAPITRE QUATRIEME

La filiation adoptive

La race iranienne est créée par Ahura-Mazda ; il faut donc l'empêcher de s'éteindre et la perpétuer jusqu'à la fin des temps¹. Tous les Iraniens doivent ainsi contribuer à la prospérité de la *Bonne Création* et en assurer la victoire prochaine sur le royaume du Mal. Il importe donc que chacun d'eux, en mourant, laisse un héritier.

Mais malheureusement, tous, ils ne peuvent pas satisfaire à cet ordre et le cas de ceux qui doivent s'en aller sans laisser de successeur n'est pas rare. Alors, ces infortunés que doivent-ils faire ? Se résigner à partir sans postérité ? S'ils le faisaient, qu'advierait-il d'eux ?

C'est tout le problème de l'adoption. Celle-ci, comme le mariage, a une signification purement religieuse. Pour la comprendre, il faut donc nous débarrasser, pour quelques instants, de cette conception moderne qui fait de l'incorporation d'un enfant au sein d'une famille l'objet d'un vulgaire contrat. L'Iranien s'inspire en cela, comme il le fait pour le mariage, d'une institution vraiment sacrée. Pour lui, un engagement d'une si grande importance n'a rien d'une affaire profane, puisque c'est une résolution grave, une décision imposée par la foi qui le lui rend nécessaire. Sa religion veut qu'il évite l'extinction de sa famille et la dissipation de son patrimoine. L'adoption est pour lui la sauvegarde de la lignée, la survie du nom et de la race.

L'homme, ses parents, la communauté et même l'Etat attachent ainsi à la question la plus grande importance ; cela les intéresse à un tel point qu'ils se sentent tous responsables. Ils ne se trompent pas, car il y va en effet du salut général. Aussi de sévères châtiments sont-ils réservés à celui qui néglige ce devoir et ne

¹ Tansar, p. 224.

fait pas son possible pour se donner un successeur² : on va jusqu'à lui infliger la peine capitale. Tel est, dans l'ancien Iran, le caractère religieux et social de l'adoption.

Quand de longues années après son mariage, l'homme perd l'espoir de devenir père, il lui faut alors se donner un fils. Mais il n'est pas libre, pour ce faire, de prendre n'importe qui. S'il a un neveu, il le choisira. Autrement, de préférence dans sa famille même, il adoptera un enfant disponible. A défaut de cousins, c'est parmi les parents ayant avec lui des ancêtres communs qu'il doit chercher son successeur. S'il n'y trouve personne, il trouvera toujours celui qu'il lui faut, dans une autre famille. L'homme qui a une fille seulement, la donnera en mariage *ēvaknīh* : l'enfant qui en naîtra sera son successeur. A défaut de petit-fils, c'est le premier enfant mâle de sa petite-fille qui lui reviendra de droit. Quand il n'aura laissé pour tout héritier que sa veuve, c'est celle-ci qui épousera comme *čākar* le plus proche parent, à lui si possible, et lui donnera le successeur nécessaire³.

Quand l'homme sans postérité (*apusōmand*) meurt complètement pauvre, s'il ne laisse pas de quoi payer le douaire d'une femme *satar* pour la marier à son plus proche parent, c'est ce dernier qui fournira la somme nécessaire pour indemniser une *satar*; autrement, il est du devoir de l'État de tout faire pour lui, en mariant pour lui une femme aux frais du trésor public et en lui donnant le premier enfant mâle qui naîtra d'elle. Ainsi tout l'Empire s'intéresse au sort d'un homme sans successeur, d'un *apusōmand*. Jamais la solidarité entre les citoyens d'un même État n'a été aussi vaste, ni aussi développée.

Les Mazdéens n'ont pas ce devoir envers un adulte, seulement mort au bout d'une longue vie conjugale; ils l'ont même envers un garçon mort à la veille de son mariage, ou encore au cours de sa quinzième année. Le cas est le même.

L'Iranien qui laisse ce monde et part sans héritier n'a aucun accès au paradis. Quant il arrive au *Cimvat-pul*, le pont qui sépare les Méchants d'avec les Bons, assisté d'autres demi-dieux (*yazatān*), Mithra s'approche de lui pour s'informer de son état civil. A la question : « As-tu prévu ton successeur ? » et la réponse négative du malheureux, le pont se retrécira, devenant de plus en plus étroit et sera plus mince qu'un cheveu : la route est barrée.

² Tansar, p. 224.

³ *ibid.*.

Si personne de ses parents n'est pas assez charitable (*ruvān-dōst*) pour lui désigner un successeur et si la communauté n'y songe non plus, le pauvre mort « attendra près du pont, rempli de tristesse et de douleur ». C'est pourquoi les parents d'un *burīdeh-pul*, d'un homme qui ne peut pas traverser le pont, sont si émus en songeant à sa situation infernale; à le laisser devant le terrible impasse, n'auraient-ils pas à craindre sa juste malédiction ? « On doit lui donner un fils, déclare l'Avesta, afin que le fils mène son âme par le Pont du Séparateur » (*Upa hē puθrəm fra-daḍāt... yahmat hača puθrō haom urvānəm činvatpərətum *viḍā-rayat*)⁴.

L'Iranien, cependant, n'adopte pas un enfant seulement parce qu'il lui en manque un; il le fait même quand il est père d'une nombreuse famille, sans que le caractère sacré du contrat s'en trouve atteint. L'homme, quel que soit le nombre de ses descendants, a le devoir d'accueillir, d'élever et d'adopter l'enfant mal soigné ou abandonné.

Quelquefois il se peut qu'il y ait un véritable échange d'enfants: on en adopte un parce qu'on doit donner le sien à un autre. Dans les fragments de Farrux-ī-Vahrāmān, il est question de pères de famille laissant en même temps des fils naturels et un fils adoptif.

L'incorporation d'un enfant au sein d'une famille est toujours d'origine religieuse. L'Iranien n'a jamais trop d'enfants, car il est rare qu'il ne soit pas sans avoir à indemniser ses ancêtres ou ses parents d'un ou de plusieurs enfants. Il en peut toujours admettre un dans sa famille: c'est un acte pieux. Qui sait s'il n'y a pas parmi la foule de ses mânes un *apusōmand*, un homme resté sans successeur ?

Il va sans dire que pour pouvoir adopter, l'homme doit être majeur et marié; que la femme, dans une famille étroitement patriarcale, ne peut prendre un enfant que pour ses pères ou son mari.

L'âge et le sexe de l'enfant importent peu.

Mais, en principe et probablement à l'origine, le garçon seul pouvait être adopté, car seul le mâle était censé pouvoir procréer⁵. Le code iranien, sans trop s'écarter du principe religieux, ne manqua pas de s'assimiler les formes de cette parenté depuis longtemps déjà permises par le droit coutumier.

⁴ V., II, 6, 17.

⁵ Barthol., en marge du *M. h. D.*, 60, 8-9.

En effet, à la suite d'une évolution dont les principales phases nous échappent, les Iraniens finirent par adopter aussi des jeunes filles (duxt-i-patiṛraftak). Cette habitude était justifiée par les prescriptions religieuses elles-mêmes. L'enfant né d'une femme *ēvak* revenait bien au père d'elle, au grand-père maternel. Or, accepter un tel enfant c'était admettre le principe que la femme, elle aussi, peut transmettre le sang des ancêtres et qu'elle peut, aussi, être considérée comme mâle et être adoptée. D'ailleurs, en adoptant une fille, on pouvait, en la mariant comme *ēvak*, s'attribuer le premier enfant mâle qui naîtrait d'elle. Donc si l'adoption d'une fille (duxtkānih) n'est pas signalée par nos documents les plus anciens, il faut néanmoins admettre qu'elle était alors en germe dans le principe même de l'institution. C'est en songeant à tout ceci ainsi qu'à l'évolution morale de l'Iran mazdéen que nous pouvons, sans nous étonner, en saisir les origines et l'évolution.

Les fragments de Farrux, dont certains remontent à la fin du v^e siècle, traitent de l'adoption féminine exactement comme ils parlent de celle de l'homme. Déjà, au vi^e siècle, *pusānih* et *duxtkānih*, l'adoption du mâle et celle de la femelle sont choses quasiment équivalentes, ce qui prouve la pratique générale de l'incorporation au sein des familles des jeunes filles, au même titre à peu près que celle des garçons. Il est vrai que les Indiens n'ont jamais connu l'adoption féminine, mais est-ce là une raison de dire que les Mazdéens l'aient considérée comme une chose profane, comme faisaient les Hellènes ? La *θηγατροποιία*, on le sait, ne fut officiellement admise en Grèce que sur le tard, à cause, assure-t-on, « du sentiment public et des manœuvres de familles » ⁶, ce qui enlève à l'institution tout caractère religieux. D'ailleurs, les Hellènes, généralement superstitieux, mais peu attachés aux prescriptions de leur religion, étaient nettement inférieurs aux Iraniens, au point de vue moral et, en plus, ils n'aimaient pas les enfants, surtout les filles qu'ils exposaient criminellement.

Les Mazdéens, tout au contraire, avaient le devoir religieux et civil de recueillir les enfants abandonnés, mal nourris ou mal élevés, de les adopter et de les aimer et cela indifféremment des sexes. Il faut bien le dire, en Iran, surtout dans l'Iran sassanide et mazdéen, nous sommes bien loin des mœurs grecques et du conservatisme cruel et égoïste des Indiens. L'idée de la *duxtkānih*, de l'adoption féminine, pouvait aisément prendre naissance et se

⁶ *E. Rr. Eth.*, voy.-y W. G. Aston; l'article : *Adoption in Greece*.

développer au sein du mazdéisme, la communauté religieuse iranienne étant le milieu le plus favorable à la réalisation d'une réforme aussi généreuse. En Grèce, on a dû se demander si l'adoption d'un garçon, tout à fait étranger à la famille, valait bien celle d'une nièce ou d'une cousine et, étant donné la parenté, se résoudre, en fin de compte, en faveur de la θυγατροποιία. Les exemples que les Hellènes nous ont laissés concernent en effet l'adoption de demi-sœurs et de nièces toujours héritières, *ab intestat*, du père adoptif⁷. Quant aux Iraniens, ils ne font pas plus de difficulté sur le sang et sur la successibilité de la jeune fille que sur l'ascendance du garçon. Ils peuvent adopter même une fille complètement étrangère à la famille, c'est la *duxtkānīh patrād-i-stūrīh*, l'adoption féminine pour la succession et non pas l'adoption d'une successible ou d'une héritière *ab intestat*.

Cependant, dans la famille, l'admission d'un fils (*pus-i-patiyraf-tak*) ne se réalise pas exactement comme celle d'une fille (*duxtīh*), car, il y a une différence essentielle entre le mâle et la femelle.

Selon un document pehlevi quelque peu tardif il est vrai, la jeune fille ne peut être adoptée qu'une seule fois et par un seul homme, tandis que le garçon peut l'être successivement et par plus d'une famille; pour cela la jeune fille ne doit pas être déjà mariée, alors que l'homme peut même être père de famille⁸. Le cas est assez clair. L'homme sans enfant qui adopte une fille espère la marier comme *unique* à un volontaire parmi les siens, et compte admettre dans sa famille le premier mâle issu de cette union. Or, une femme mariée, ou une fille déjà adoptée, ne lui offre pas cet avantage, puisque l'une et l'autre mettent au monde des enfants appartenant à autrui. L'adoption d'une jeune fille par deux hommes en même temps aboutirait, au fond, à la polyandrie, chose inadmissible en Iran.

Le cas de l'homme est différent. Adopté — même une seule fois —, celui-ci doit remplir deux devoirs: donner un successeur à son père et un autre à celui qui l'a admis dans sa famille. S'il a donc de nombreux enfants, rien ne l'empêche de se faire adopter par plusieurs personnes. Une fille ne le pourrait; car l'enfant appartient à l'homme et non pas à la femme: c'est le principe même de la famille patriarcale.

Il n'y a pas d'autre différence entre les deux sexes: l'un et

⁷ Voir W. G. Aston.

⁸ *D. i D.*, LVII, 2-4.

l'autre sont admissibles dans un foyer. Mais l'un et l'autre doivent répondre à certaines conditions précises.

A la différence de nos lois modernes, l'adoption n'est pas pour les Anciens un simple contrat dans le genre du mariage, mais une opération de greffe pour laquelle il faut envisager l'affinité naturelle des deux parties et dans laquelle le greffon, l'enfant, doit être, autant que possible, de la même espèce et de la même famille que le sujet, le père adoptif. Le même sang doit couler dans leurs veines. Il faut qu'ils aient des ancêtres communs; qu'ils se ressemblent même physiquement.

Les Indous insistent particulièrement sur cette ressemblance physique. Quant aux Romains on connaît leur fameuse formule : *adoptio imitatus naturam*.

Les Iraniens procèdent du même principe; malgré l'insuffisance et le mutisme des textes et quoique la chose ne soit pas effectivement formulée, l'adoption iranienne ne s'écarte jamais de cette règle: si ce n'est parmi les neveux, l'enfant doit être choisi entre les cousins les plus rapprochés par leur sang du père adoptif. Pour l'affinité et la parenté du sang, les Iraniens sont encore plus conservateurs que les Brahmanes. L'épître de Tansar rappelle, explicitement, l'ancienne loi iranienne, remise en vigueur par Artaxšēr et prescrivant aux hautes classes de l'Iran, de n'adopter aucune personne étrangère à leurs couches sociales respectives. Cet article, comparable en cela au droit indien concernant la prohibition de l'adoption à l'extérieur de la caste, semble être cependant une mesure de restauration sociale. Le Grand Roi veut-il rétablir l'ancien régime de castes ou songe-t-il tout simplement au maintien du sang noble? Il semble qu'il veuille seulement préserver l'aristocratie iranienne, déjà fort entamée sous l'invasion macédonienne et durant l'époque parthe. Car il n'y a aucune prescription concernant les *pēšaks* inférieurs et la roture⁹. « Seulement, écrit Tansar, il a été édicté que les princes d'Empire (les *šāhs*) n'adopteront que des enfants de sang princier et que les nobles (*χudāvandān-i-darajāt*) n'accepteront que des enfants issus de sang noble. »

Moralement le fils adoptif doit être intelligent, obéissant; s'il est majeur, pieux et bon Mazdéen et s'il est déjà un homme, père de plusieurs enfants. Il ne doit pas avoir commis un péché

⁹ Tansar, p. 224.

capital le rendant digne de mort (*margaržān*); car alors il doit sa tête à la vindicte publique et n'est pas libre de sa personne. Il ne doit pas être étranger à l'Iran et à la communauté zoroastrienne¹⁰. La fille adoptive ne sera pas une femme de mœurs légères, ni une personne vivant en concubinage, car l'une et l'autre sont des pécheresses végétant en marge de la communauté¹¹.

Quelle est la cérémonie qui accompagne l'adoption ? Nous n'en savons pas grand'chose. Mahomet ayant violé l'antique *tabannā* en usage chez ses congénères, en épousant, contre la loi arabe, la jolie fille de son fils adoptif, l'Islam dut condamner également cette institution, ce qui causa dans l'Iran islamisé la disparition totale de l'usage et en même temps de la cérémonie de l'adoption. Si bien qu'aujourd'hui, faute de documents épigraphiques et ethnographiques, notre unique source pour l'étude des cérémonies qui accompagnaient l'incorporation d'un enfant au sein d'une famille, est l'usage des Zoroastriens modernes.

Or, par suite d'une lente évolution, ces derniers ont complètement oublié l'adoption du mineur et même, peut-on dire, l'adoption proprement dite, en la confondant pratiquement avec la succession.

Cependant, la cérémonie qui accompagnait le passage d'un enfant dans un foyer nouveau, devait être très simple et, à en juger d'après l'usage commun aux peuples parents avec les Iraniens, un compromis entre la cérémonie du mariage et celle de la naissance. A l'époque sassanide, les candidats consentent mutuellement à devenir père et fils adoptifs. Pour le mineur, l'engagement doit être pris par son père, ou par son tuteur. Les Indiens, qui n'incorporaient dans leurs familles que de tout jeunes garçons, suivaient la cérémonie suivante: au jeune enfant ils coupaient les cheveux, puis quelques années après, quand arrivait l'âge de l'investiture, ils lui remettaient la ceinture sacrée. Les Iraniens ont dû faire exactement les mêmes choses, la coupe des cheveux, pendant la première enfance, et l'initiation religieuse à l'accomplissement de la quinzième année étant les devoirs de tout père envers son enfant¹².

Quant à la question de savoir si les Iraniens, comme les Brah-

¹⁰ *D. i. D.*, LVII, 2-4 et LVI, 6 et ss.

¹¹ *ibidem*.

¹² J. Jolly, *Adoption in Indien*, p. 11; pour la coupe des cheveux v. Schulze, *Pamirtadschik*.

manes, considèrent l'adoption comme accomplie seulement après l'investiture¹³, nous n'osons rien avancer.

Adopté, l'enfant doit être aimé et soigné par son nouveau père comme un fils naturel. En le recevant, le père naturel devait, comme font les Brahmanes, l'embrasser tendrement¹⁴, exactement comme il ferait avec un nouveau-né issu de lui.

En adoptant un majeur, ce qui arrivait en Iran le plus souvent, le père n'avait naturellement aucune de ces obligations, car, la chose prenait alors une autre allure et ressemblait à peu près à l'*arrogatio* romaine. Un contrat, semblable à celui du mariage, faisait d'eux un père et un fils. C'était pour les Mazdéens la meilleure forme de la parenté légale, puisque le *pus-i-patiyraitak*, le fils, majeur et pleinement conscient de son devoir filial, donnait son consentement de plein gré et acceptait l'homme qu'il aimait pour père, pour *pit-i-patiyraftak*. Cette forme de la parenté légale, qui était la plus juste et la plus efficace, finit en Iran par l'emporter sur les autres. Un fils adoptif bon, pieux et en force de l'âge valait socialement et physiquement plus qu'une fille ou même un garçon, souvent trop jeune et trop inexpérimenté pour s'acquitter convenablement des charges adoptives.

Le père adoptif doit témoigner, à l'égard de son fils légal, de l'affection et de la tendresse, exactement comme il le ferait pour un enfant issu de lui-même. Quand le garçon ou la fille, adopté par lui, est jeune, il doit s'acquitter envers lui de tous les devoirs paternels, c'est-à-dire, en faisant son éducation, en l'initiant au mazdéisme et, plus tard, en le mariant. Quant c'était un homme qu'il avait adopté, il devait lui réserver une part de ses biens et même lui faire un don, à titre de préciput, choses qui reviennent, même *ab intestat*, à tout fils adoptif ou fille adoptive. De plus, l'enfant adoptif avait droit, comme une récompense des soins qu'il donnerait aux biens et aux descendants de son père légal, à une certaine indemnité.

En revanche, l'homme devait être dûment obéi par son enfant légal, même plus que par son fils naturel. En effet, ce dernier, néanmoins au VI^e siècle, pouvait, impunément, refuser certains soins à son père, alors que l'adoptif dont la parenté était légale et exclusivement contractuelle n'en pouvait rien¹⁵. La moindre

¹³ *ibidem*.

¹⁴ *Adoption in Indien*, p. 10.

¹⁵ *M. h. D.*, 70, 3-5; *M. h. D.*, 69, 14-17.

désobéissance, en matière légale, de la part d'un fils adoptif, était regardée comme une violation du contrat et quelquefois même comme un péché capital; le gaspillage du patrimoine adoptif entraînait pour le coupable la peine capitale¹⁶. On le voit, si solide qu'il fût, le lien adoptif était bien fragile.

Les obligations filiales consistent, principalement, à administrer le patrimoine et à en assurer la succession, mais la tâche la plus délicate était la préservation des biens laissés par le père légal, biens dont l'usage était déterminé par le testament ou par le juge¹⁷. Comme *stūr* ou administrateur le fils légal pouvait bénéficier du revenu d'un bien réservé pour lui¹⁸. Les soins qu'il avait à prendre du patrimoine étaient appelés *stūrih* ou administration et formaient la partie principale de sa charge, si bien que souvent le « fils adoptif » (*pus-i-patiṛraftak*) était appelé tout simplement « administrateur » (*stūr*); et depuis le xvi^e siècle, les Zoroastriens ont adopté le mot *satar*, forme persane du moyen-perse *stūr*, pour désigner le fils légal¹⁹.

Cette confusion semble être l'effet de l'évolution même de l'institution. A l'origine, comme le font les Brahmanes encore, les Iraniens n'adoptaient que de tout jeunes sujets. Ils les achetaient à leurs pères, ou tout simplement ils les enlevaient. Or, le mazdéisme, religion essentiellement morale, s'opposait à l'injustice et à la violence et, comme pour le mariage, il préférait une adoption contractée avec le consentement des deux parties, une adoption ayant un heureux effet religieux, aux formes barbares de cette institution qu'il condamnait. Et, comme l'adoption du majeur seule pouvait satisfaire à son idéal de justice et de charité et avoir le caractère d'un contrat, il finit par la considérer comme la meilleure forme de l'adoption. D'ailleurs c'était, presque toujours, sur le déclin de l'âge que les Iraniens sans héritier songeaient à se donner, chacun, un fils. Ils avaient intérêt à choisir pour cela un majeur, ou mieux encore, un père de famille qui pût, tout de suite après leur mort, s'occuper de l'administration de leur patrimoine. Un mineur eût rendu indispensable la présence d'un administrateur à part, ce qui coûte plus cher. Ils n'avaient

¹⁶ *Rr.*, p 187 d'après Kāmdīn i Bahrah.

¹⁷ *D. i D.*, LVI, 2-4.

¹⁸ *id.*, LX.

¹⁹ *Z. s. R.*, IV, pp. 23-25, §§ 30-35, et pour le sens moyen-perse du mot v. *id. M. h. D.*, 60, 8-9.

donc qu'à choisir chacun un homme pour en faire un fils adoptif et un administrateur, un *pus-i-patiyraftak* et un *stūr*. Désormais la coutume s'établit et, depuis le xvi^e siècle, le fils adoptif fut appelé *satar* (*stūr* en pehlevi) au lieu de *pus-i-paḍirufteh* (*patiyraftak* en moyen-perse). Il y eut ainsi confusion entre l'adoption (*pusānih*) et la succession et l'administration du patrimoine (*stūrih*).

Pour la parenté et l'honnêteté, la jeune fille doit remplir exactement les conditions de l'homme. Mais souvent, dans l'administration du patrimoine, elle ne peut jouer le rôle de l'homme. La femme, considérée mineure par le droit sassanide, est, en effet, impropre à plusieurs sortes de travail. Pour pouvoir se tirer d'embarras, il lui faut un mari ou un aide. Seulement, il est fréquent qu'elle soit chargée, à elle seule, de s'occuper, pendant un certain temps, de l'administration des biens. L'*aparmānd*, le préciput légué en faveur du *stūr*, de l'administrateur-tuteur, et qui revient toujours à l'enfant adoptif, ne reste pas toujours entre les mains de la fille adoptive, puisqu'elle le doit partager un jour avec son mari et son premier enfant mâle²⁰.

Ici il faut mentionner un article de l'ancien droit concernant la fille adoptive et que les fragments juridiques de Farrux nous ont conservé.

Jadis, au début de l'époque sassanide, l'homme qui donnait son enfant à un *apusōmand*, c'est-à-dire à un homme sans postérité, avait droit, en échange, à une indemnité. Mais quand il s'agissait d'une fille, dont le père s'obstinait à lui accorder l'autorisation de passer dans une autre famille, la loi prescrivait, comme elle l'avait fait pour le mariage sans autorisation, qu'en pareil cas, la seule volonté de la jeune fille suffira pour faire d'elle l'enfant adoptive de l'homme qu'elle préfère. Dans ce cas, prescrivait la loi, le père naturel perd tout son droit à une indemnité, car une jeune fille n'est pas une marchandise: en fait de l'adoption, elle doit se donner le père qu'elle veut²¹. La jeune fille était libre de se faire alors adopter exactement comme l'homme.

La femme jouait d'ailleurs un rôle important comme administratrice-tutrice, ou *stūr* (*satar* en persan).

Le *Dāstān-i-Dēnik*, une œuvre assez tardive, reconnaît trois sortes de *stūr*, de tuteur-administrateur, ou encore d'après la tra-

²⁰ D. i. D., LXII, 3 et 6; Z. s. R., IV, p. 22 Bartholomæ signale le M. h. D., 70, 3-5.

²¹ M. h. D., 60. 8-9 dans Barth. Z. s. R., IV.

duction de Bartholomæ, de *curateur*. Ces *stürs* peuvent appartenir à l'un ou à l'autre sexe²²; ils peuvent être des parents ou des fils adoptifs. Ils ne sont pas exclusivement, du moins à l'époque sassanide, des enfants adoptifs comme l'a cru, en son temps, le docteur West. Au début de ce siècle, Christensen partageait toujours l'erreur du savant anglais. Pourtant *stür* ne signifie pas, pour l'auteur du *Dāstān-i-Dēnik*, « fils adoptif » comme le pensent ces savants, mais simplement *curator*, ou *tuteur-administrateur*. La *stūrīh*, ou la *cura* comme disaient les Romains, pouvait incomber à un fils, à une fille, à une épouse, à un parent, etc., mais dès qu'il y avait un enfant adoptif, c'était à lui de s'en charger; car l'administration et la tutelle étaient les principales causes de l'adoption.

Or, disions-nous, le *Dāstān-i-Dēnik* distingue trois sortes de « curateur » :

Le « *stür existant* » qui est le curateur naturel et qui devient, à la mort d'un homme, automatiquement et sans aucune disposition spéciale, l'administrateur des biens et le tuteur des enfants de celui-ci. Ce rôle est toujours rempli par une femme. Quand un homme meurt, c'est sa *žan-i-pātiṣāhihā*, sa femme « souveraine », qui devient sa curatrice. Si l'homme a une fille « unique », une *duxt-i-ēvak*, c'est à elle de le devenir. S'il a plusieurs filles, c'est à la plus charitable (*ruvāndost-tar*) d'entre elles qu'incombe la curatelle. Devenue curatrice, la « souveraine » doit se marier comme *čākar*, pour « servir » le défunt. Devenue curatrice, la jeune fille doit se marier comme « femme enfant unique », *ēvak-žan*. Le premier enfant mâle, né de l'une ou de l'autre de ces deux unions, devient le « fils adoptif » du défunt.

Le *stür prédéterminé* est généralement — à la fin de l'époque sassanide presque toujours — le fils adoptif majeur du défunt. Son rôle équivaut, à peu près, à celui du *dattaka*, de l'« enfant donné », du droit indien. Quand le fils adoptif était mineur, le père légal indiquait, toujours par testament, un parent ou un ami pour administrer, après sa mort, son patrimoine, et exercer la tutelle sur le ou les mineurs. Ce parent, ou cet ami, devenait, par le fait, le « curateur prédéterminé » du défunt jusqu'au jour où, parvenu à la majorité, le fils adoptif le remplaçait dans l'exercice de cette charge.

Le *stür constitué* pour un homme mort *ab intestat* par les

²² D. i D., LVII, 2-4 et LVI, 6, etc...

parents ou par l'État, est presque toujours une femme que l'on marie comme *stūr-žan* (*satar-zan* en persan) soit, s'il y en a, à un parent du défunt, soit à un homme appartenant à la même classe sociale, au même *pēšak*, que lui. L'enfant né de cette union sera le fils adoptif du défunt.

Le rôle joué par la femme dans l'adoption nous paraît ainsi assez important dans la vie privée, mais quelque peu réduit dans la vie extra-domestique. Quand elle n'est pas une fille adoptive, soit comme « souveraine », soit comme fille « unique », la femme a toujours l'obligation de se marier et de donner, à son mari, ou à son père, selon le cas, un enfant adoptif ; mais, étant donné son incapacité, elle doit, pour exercer la tutelle sur les mineurs, et surtout pour administrer les biens du défunt, se faire représenter devant la loi par un homme. Notaire ou avoué, ce dernier était, toujours, désigné par le juge. Seulement, quand elle avait un mari ou un gendre, elle se passait de l'homme de loi.

L'adoption iranienne différait donc quelque peu de celles des autres peuples. Dès le ^{vi} siècle, avec l'épître de Tansar, elle nous apparaît comme étant à un stade assez avancé de son évolution. Cette amélioration, cette moralisation, elle le doit, surtout, au mazdéisme qui l'a corrigée et simplifiée. Elle a dû abandonner la violence, l'achat et l'enlèvement, pratiques barbares que les Indiens ont, cependant, conservées. Le mazdéisme a rejeté « l'enfant acheté » et « l'enfant enlevé » reconnus par les *Smṛtis* de l'Inde. Il n'a conservé de tous ces procédés aryens de l'adoption que celui qui était le plus conforme à son idéal de paix et de justice, celui de l'« enfant donné », du *dattaka*. Il a fait de l'adoption iranienne un acte notarié pareil à celui du mariage, un contrat dans lequel la fraude et la violence n'entrent pour rien. A cette sorte d'adoption il a consigné un but de piété et d'humanité. Il a fini par abandonner l'adoption du mineur pour celle du majeur qui jouit pleinement de ses droits de cité et qui a le sens de la responsabilité.

Mais toutes ces réformes ont été dépassées par l'institution de l'adoption féminine. La femme a été admise à se faire adopter et à jouer un rôle important dans la succession, dans l'administration du patrimoine et dans l'exercice de la tutelle. Sans doute, si l'Empire mazdéen avait prolongé son existence encore de quelques siècles, la femme iranienne aurait pu jouer dans l'adoption un rôle encore plus grand.

CHAPITRE CINQUIEME

La filiation légitime

I. — LES PREMIERS RAPPORTS ENTRE L'ENFANT ET LES PARENTS

§ I. — *Les mérites de la paternité*

La filiation naturelle est la forme commune de la parenté particulière, instituée par les rapports et les liens du sang. Elle crée, selon la nature des relations entre les parents, selon le caractère plus ou moins sacré de leur mariage, ainsi que selon le sexe de l'enfant, entre ce dernier et les parents, spécialement le père, des rapports plus ou moins étroits de parenté naturelle.

Ces rapports se traduisent, selon le sexe de l'enfant et la situation juridique et matrimoniale de sa mère, entre lui et ses parents, par une série de droits et de devoirs réciproques de respect, d'amour, d'assistance et de dévouement qui en sont les principales obligations morales, sociales et matérielles.

Nous examinerons ces rapports, selon leur importance familiale et sociale, suivant le plan le plus simple qui consiste à suivre l'enfant, depuis la naissance jusqu'à la majorité, dans ses rapports avec les parents. Le rôle éducatif de ces derniers, les devoirs d'abord simples et vagues, puis, de plus en plus précis de l'enfant vis-à-vis d'eux, ne peuvent en effet s'étudier qu'en fonction de l'âge de l'enfant. L'étude de ces rapports donc, pour être complète et conséquente, doit commencer au moment même où l'enfant vient au monde et finir, en s'arrêtant aux principales périodes de la vie enfantine, à l'instant précis où, devenu majeur et pleinement responsable, l'enfant devient une grande personne et, juridiquement, un égal de ses parents.

Donner naissance à des enfants, c'est le but poursuivi par toute famille mazdéenne, le devoir religieux et civil de tout Iranien.

La religion zoroastrienne n'accepte pas le célibat et n'estime pas les unions infructueuses et mal réussies. La stérilité, pour elle, n'est qu'une malédiction des bons esprits, tandis que la fécondité est, pour les époux bons et justes, la récompense du ciel. La paternité est en quelque sorte le principal devoir de l'homme pendant sa mission sur terre. Lutter contre le Mal, contribuer au développement et à la victoire finale du Bien, c'est aider Ohrmazd dans le suprême combat qu'il livre à Ahriman. Dans cette lutte entre la Lumière et les Ténèbres, entre les êtres ahuriens et l'engeance du Démon, l'Homme, qui est créé par Ohrmazd, doit jouer un rôle actif, en propageant la race de Dieu : ce devoir sacré, il a solennellement promis de l'accomplir devant les fidèles et les prêtres dépositaires de la Bonne Religion, rassemblés pour lui donner la ceinture mazdéenne, au moment de sa majorité ; il l'a engagé, une seconde fois, et plus explicitement, le jour de son mariage. Il ne peut pas y déroger.

Issue des dieux, la race humaine est essentiellement immortelle, mais elle a besoin d'être perpétuée jusqu'à la fin des temps, afin de mieux remplir la mission divine. Ainsi donc, la paternité n'est pas, pour l'homme, un simple devoir individuel et salulaire, mais une obligation envers toute l'espèce humaine et, principalement, envers la race des ancêtres qui pourrait s'éteindre faute d'une postérité. Tout homme a le devoir religieux de se donner un successeur.

C'est une obligation sociale à laquelle s'intéresse la communauté entière. L'Etat et même, personnellement, le roi veillent à ce que chacun accomplisse ces devoirs ; car, sur terre, le Grand Roi est l'agent de la Bonne Création et le seul souverain dont l'Empire correspond, exactement, au royaume d'Ohrmazd. Les Sassanides suivent la trace des Achéménides. Jadis les mères de nombreux enfants étaient récompensées par le roi ; le roi sassanide, lui, se charge même de l'éducation de ses futurs sujets, croyant que la prospérité du royaume d'Ohrmazd et celle de son propre empire dépendent, étroitement, de cette question.

Par contre, les pratiques stériles, l'avortement par misère ou par honte et l'exposition des nouveaux-nés sont rigoureusement défendus. Les sectes qui propagent l'ascétisme et l'abstinence sont vigoureusement combattues. Les Mithriastes sont refoulés vers l'Europe et les Manichéens exterminés. Les Chrétiens eux-mêmes sont repoussés. Les Iraniens abhorrent leurs pratiques ascétiques et meurtrières, eux qui mettent la procréation au-dessus de tout

et voient, en elle, le bien suprême, le salut général et la source principale de toute prospérité matérielle. Pour eux plus une famille était nombreuse, plus elle acquérait de l'importance. Il y avait, de plus, une grande rivalité entre les familles. A l'époque sassanide encore, tout père de famille, quelque peu ambitieux, ne souhaite que de dépasser ses rivaux, sinon en biens, du moins pour le nombre de ses enfants. Depuis l'époque avestique, le volume de la famille a subi quelque changement, mais, l'idéal familial des Iraniens est resté le même. Pour bénir le roi Hystaspes, pour le remercier de son concours et aide qui l'ont protégé contre les Païens, Zoroastre ne lui souhaitait qu'une descendance mâle et nombreuse : « O mon fils Vistaspa, s'écriait-il, puissent venir à toi troupeaux de bœufs et d'enfants mâles !... Que naissent et vivent tes fils engendrés de ton être et de ton corps ! »¹. Durant leurs prières et invocations, les Iraniens de l'époque sassanide ne demandent pas autre chose aux génies de la fécondation.

De plus, pour les Mazdéens, le nombre d'enfants est le signe le plus évident de la richesse. Les gens aisés sont entourés par leurs descendants. Comme chez les Kafirs modernes, dans l'Empire sassanide, l'importance d'un homme dépend du nombre de ses fils et de ses gendres.

Les Iraniens donnaient, à l'origine, leur préférence aux garçons, car, dans la société aryenne primitive, les filles n'avaient pas une destinée particulièrement brillante, puisqu'elles ne pouvaient, croyait-on, procréer. On s'en débarrassait aussitôt qu'on le pouvait, en les vendant comme esclaves ou en les donnant en mariage. Les Grecs, à la plus belle époque de leur civilisation, exposaient leurs nouveaux-nés de sexe femelle. De nos jours encore les Indiens n'ont que faire de leurs filles, et quant aux Kafirs, qui représenteraient le type le plus pur des anciens Aryens, ils se débarrassent de leurs filles en bas âge, en les vendant sur le marché. Grâce au mazdéisme, les Iraniens, semble-t-il, abandonnèrent assez tôt ces coutumes barbares et parvinrent, au fur et à mesure qu'ils se sentaient attirés par les bienfaits de cette civilisation morale, à estimer les filles néanmoins tout autant que les garçons.

Hormis l'amour et la tendresse qu'ils devaient témoigner, indépendamment du sexe, envers leurs enfants, les Iraniens arrivè-

¹ *Vîst. Yt.*, 5 et 1.

rent peu à peu, à considérer l'un et l'autre sexe comme ayant une même importance dans la procréation et, par conséquent, une même valeur humaine; dès lors, ils n'avaient plus aucune raison de sous-estimer leurs filles. Du moment que les filles héritaient et succédaient, comme les garçons, il n'y avait plus aucune raison, pour les parents, de ne pas vouloir d'elles. A l'époque sassanide, loin d'être une quantité négligeable, les filles sont, pour le père, plus nécessaires que les garçons. Ces derniers n'ont pas l'esprit de famille, ils veulent, une fois majeurs, non seulement abandonner le *paterfamilias*, mais encore, lui en imposer. D'ailleurs, la loi les protège et le père ne conserve sur eux aucun droit, puisqu'ils peuvent tout lui refuser. Les filles lui restent, par contre, infiniment plus attachées. Non seulement elles ne peuvent pas déroger à la succession et à l'administration du patrimoine, mais encore, restent-elles, souvent, les seules à pouvoir retransmettre le sang des ancêtres.

D'ailleurs, pendant le dernier siècle de l'Empire sassanide, le sexe faible devint presque l'égal de l'autre. Dès 628, à la mort de Chosroès II, avec Bōrān et Ažarmik-Duxt, pour la première fois, des femmes régnèrent sur l'Iran comme souveraines. Quelques siècles plus tôt, pareille chose eût été impossible, surtout dans la famille régnante. On n'en est plus au VI^e siècle, à la conception strictement patriarcale de la famille, qui veut que, seul, le mâle soit capable de succéder, d'administrer le patrimoine et de retransmettre le sang. Les filles sont considérées comme pouvant en faire autant. Il n'y a d'ailleurs aucun passage des Livres Sacrés qui parle de l'infériorité des filles, et les Iraniens n'avaient aucune raison sociale, ou religieuse, de préférer les filles aux garçons, puisque les uns et les autres leur étaient également utiles.

Ce que les Iraniens désirent, c'est donc, avant tout, des enfants qui puissent leur succéder. « Qu'y a-t-il de plus beau qu'un héros dont le cœur est réjoui par des enfants ? » déclare Destan fils de Sam, « et quand le temps de sa mort arrive il renaît dans ses fils, par eux son nom subsiste dans le monde »². Seulement tout le monde n'avait pas un idéal héroïque comme Destan pour s'attendre à des fils dignes de renom. Les gens simples, et sans prétention à la renommée, ne sont pas moins contents de se voir père de sages et pieuses filles.

² Firdauci, *F. et M.*, p. 204.

§ 2. — *Les cérémonies de la naissance*

La venue au monde d'un enfant marque la plus grande joie dans la famille. Quand une femme est sur la voie de devenir bientôt mère, elle et son mari en sont très heureux; mais en retour de ce bonheur, une série d'obligations leur est imposée et cela, dans l'intérêt même de l'enfant qui, bientôt, va confirmer leur juste allégresse. Aussi prend-on quelques précautions pour faciliter la réalisation de l'œuvre d'Ohrmazd et, avant la naissance, observe-t-on certains usages.

A quatre mois et dix jours, pense-t-on, l'enfant est formé, son âme est unie à son corps et, pour éviter de le blesser, son père doit renoncer à fréquenter sa mère; s'il le fait, il commettrait l'infanticide, crime puni sévèrement². Il est ordonné, aux futurs parents, de ne faire rien qui puisse nuire à l'enfant. Sitôt la nouvelle répandue, pour marquer sa joie, la famille fait de beaux cadeaux à la future mère qui reçoit, ainsi, vers le cinquième mois, une robe neuve de la part de sa belle-mère et qui la revêt aussitôt pour se rendre chez ses propres parents qui, non moins heureux, à leur tour, lui en donnent une, en témoignage de satisfaction.

Quand approche le terme, la jeune femme va habiter dans une chambre spécialement aménagée, qui se trouve être toujours au rez-de-chaussée. Les femmes qui l'entourent l'aident à se coucher sur un lit de fer dont la souillure pourra se laver plus facilement.

Elles sont cinq et même quelquefois dix personnes; leur tâche consiste à préparer ce dont la patiente et le nouveau venu auront besoin. Cinq d'entre elles se chargent de préparer le berceau, pendant que les cinq autres s'assemblent autour de la future mère : l'une la tient par l'épaule gauche, la seconde par la droite, la troisième et la quatrième appuient leurs mains contre son dos, tandis que la sage-femme saisit le nouveau-né dont elle coupe aussitôt le cordon ombilical. Les cinq premières lavent l'enfant avec de l'eau tiède et l'enveloppent dans ses langes qu'elles viennent de réchauffer. La sage-femme allume un bon feu qu'elle place non loin du nouveau-né : pendant trois jours et trois nuits personne ne doit passer entre les deux⁴.

² Anq., Z.-A., II, p. 568; J. J. Modi, *Ceremonies and customs*, ch. I, pp. 1 à 12.

⁴ S.-N.-S., X, 15-16.

Ce feu qui éloigne le Mauvais Esprit, et son cortège de démons, veut être bien entretenu⁵. Les agents d'Ahriman, les *dēvs*, guettent sans cesse l'instant favorable pour détruire l'œuvre de leur divin ennemi, Ohrmazd, c'est pourquoi, pendant quarante jours, il faut veiller sur le petit et ne pas le quitter de l'œil un seul instant.

Durant toute cette période, la mère est considérée comme ne pouvant pas se purifier de sa souillure. Elle ne doit pas « mettre les pieds sur le seuil de la maison, ni regarder la montagne », car, impure, elle dessècherait les eaux vivifiantes⁶. Pendant vingt-et-un jours, elle ne doit ni mouiller sa chevelure, ni toucher à quelque chose sans risquer de propager la souillure. Elle ne peut, durant sa quarantaine d'impureté, ni approcher le feu, ni tâter des objets de bois ou de terre cuite, sans les souiller⁷. Ces usages sont, de nos jours encore, observés par les Mazdéens pratiquants et même en partie par les Iraniens islamisés.

Actuellement encore, les Iraniennes allument le feu, pour éloigner l'engence d'Ahriman et du démon Al; elles observent, non moins fidèlement, leur quarantaine d'impureté. Les coutumes ignicoles persistent sous le vernis musulman. Les Iraniennes islamisées se purifient le quarantième jour de leurs couches par l'« ablution de la quarantaine » (*āb-i-čelleh*). Celles qui habitent le Kohistan, au Nord-Est de l'Iran, les Parsavanes, qui semblent descendre des anciens Parthes, ont coutume d'allumer « pour écarter les malins esprits » une petite bougie⁸. Elles ne touchent à rien, pendant quarante jours⁹ dont le quarantième est marqué par un petit festin familial¹⁰.

Ces usages remontent à la plus haute antiquité : ils étaient observés en Iran avant Zoroastre et avant le mazdéisme, car, les Kafirs, qui n'ont jamais professé cette religion, les suivent également. Chez eux, au moment de ses couches, la femme se retire dans un local spécialement aménagé, appelé *Nirmali* et qui ressemble, à peu de chose près, à l'*Armēšt-gāh* des Zoroastriens. Suivant que le nouveau-né est fille ou garçon, elles y restent

⁵ *S.-D.*, XVI, 1-2; *Anq.*, Z.-A., II, pp. 563-4.

⁶ *S.-D.*, XVI, 4.

⁷ *ibid.*, LXXVI, 1-5.

⁸ *Uj.*, *Aryens...*, p. 96.

⁹ *idem*, p. 305.

¹⁰ *Pamirtadschiks*.

isolées, pendant trois semaines, c'est-à-dire de vingt à vingt-et-un jours et ne peuvent se purifier qu'après ce temps¹¹.

L'isolement de la mère, pendant les couches, et la souillure causée par l'enfantement sont, ainsi, des faits qui remontent à une origine fort ancienne.

Quand une femme fait ses couches, dehors, un prêtre prie pour elle. Une fois délivrée, on présente à elle, et au bébé, un breuvage sacré, nommé *pērāhōm*, et qui est censé les fortifier. Enfin dès que la mère ne se sent plus de son infirmité, on peut, pour la purifier partiellement, lui administrer une triple ablution, appelée *si-šōē*.

Pour éviter le contact de la mère à l'enfant, il est d'usage qu'on fasse venir une nourrice. Les femmes nobles se séparent de leurs enfants pour de longues années¹². Cette coutume existe, de nos jours encore, aussi bien chez les Iraniens islamisés que chez les Zoroastriens¹³. C'est seulement plus tard, après les purifications rituelles, que la femme peut donner son sein à l'enfant. Durant

les quarante jours d'impureté, la mère doit jeter son lait. S'il n'y a pas de nourrice pour allaiter le bébé, ni une parente ou une voisine pour remplir cet office, on se résout à nourrir l'enfant, avec un mélange de beurre et de miel pur. La mère elle-même n'est pas mieux alimentée, puisqu'elle doit, pour se fortifier, croit-on, se contenter d'une soupe préparée avec de la farine du froment, de la graisse de mouton et du jus de raisins cuit et conservé. Ce plat porte le nom de *kāčī*.

Les Zoroastriens de Perse lavent, quatre fois, le bébé qui vient au monde, dont une dernière fois avec de l'eau, dans laquelle ils ont fait bouillir quelques fleurs¹⁴, purification qui s'impose à toutes les personnes qui ont touché l'enfant; et lorsque l'enfant vient au monde, ils pressent aussitôt, dans sa bouche, un coton trempé dans un breuvage sacré (*pērāhōm*). Ce rite doit être fort ancien puisqu'il est observé même par les Iraniens islamisés qui l'appellent *say-bar-dāštan*. Il est censé communiquer à l'enfant les meilleures vertus.

Les rites observés après la naissance ont, ainsi, pour effet, la

¹¹ Robertson, *Kafirs*, ch. XXXIII.

¹² *Vēs-u-Rāmēn*, p. 20.

¹³ Uj., *Aryjens.*, p. 305.

¹⁴ Chinon, *Nouv. Rel. du Levant*, p. 444.

purification de l'enfant et sa protection contre les démons. Ils ne sont pas sans inconvénient : l'isolement et le régime d'alimentation de la mère, l'allaitement et les multiples ablutions, sont souvent préjudiciables à la santé de la femme et à celle du nourrisson.

Le danger rôde sérieusement. La mortalité, causée par la fièvre puerpérale, est considérable. Celle de l'enfant, soumis à une si mauvaise alimentation, n'est pas moins grande. Mais on ignore le véritable ennemi, pour s'en prendre aux êtres imaginaires et aux démons.

§ 3. — *Le nom de l'enfant*

Si l'enfant échappe à Ahriman et à son engeance diabolique, et montre une santé à toute épreuve, son entourage songe à lui donner un nom, cérémonie minutieusement réglée par la coutume.

C'est un nom d'ancêtre tiré au sort qu'on doit lui donner, suivant un usage très ancien. Les Aryens du Kafaristan, les moins mélangés et les plus primitifs de tous, observent le rite suivant. Une fois prêt, l'enfant est tenu par sa mère tandis qu'une femme, courant autour du groupe, crie à tue-tête, un à un, le nom de tous les ancêtres du nouveau-né; le nom prononcé à l'instant même où l'enfant se met à teter, sera le sien. Ainsi, il arrive que le même nom soit porté par plusieurs membres d'une même famille kafire¹⁵.

Les Iraniens observèrent apparemment ce même usage; car, l'étude de leurs généalogies nous montre qu'ils portaient, rigoureusement, le nom d'un père ou d'un ancêtre. Vâybuxt, fils de Bâhak, s'appelle comme son grand-père; Mydyök-Mâh donne son nom, alternativement, à ses descendants¹⁶; d'autres portent le nom de leur père : nous avons Mākân fils de Mākân, Valāḫš (Vologes) fils de Valāḫš¹⁷, etc. Des surnoms viennent, quelquefois, changer cette monotonie, pour distinguer les générations homonymes : quand on a pour ancêtre Valāḫš, on s'appelle Atur-Valāḫš; quand on a, pour bisaïeul, un certain Mitr, on se fait appeler

¹⁵ Robertson, ch. XXXIII.

¹⁶ *Bund.*, XXXIII, 7.

¹⁷ Marachi, pp. 176 et 42.

Zar-Mitr, ou Dāt-Mitr; si c'est Māh... qu'il se nommait, on prend le titre de Māhbuxt, de Māh-Bandak, ou de Māh-Ayār¹⁸, et s'il s'appelait Afrōbag-Vindāt, on prend le surnom de Vindāt-i-Pētāk, etc., etc.

Ainsi le nom reste et les générations se succèdent en s'appelant par celui d'un ancêtre depuis longtemps disparu. La généalogie, dont les Iraniens sont fort soucieux, s'en retient plus facilement; et, faute d'une patronymie rigoureuse, on peut toujours, grâce à ce système, connaître exactement ses origines, son rang social et, chose religieusement plus indispensable encore, son degré de parenté avec les autres familles. Ayant entendu les hauts faits d'Artaxšēr, le fondateur de la dynastie sassanide, Gušnasp, prince de Tabaristan, écrit à l'archichapelain de ce roi : pourquoi l'Empereur, le *šāhānšāh*, veut me traiter en vassal ? N'ai-je pas bien un ancêtre qui se nommait également Artaxšēr (Artaxerxès) ? Ne suis-je pas du même sang ? — Non ! répond le mage ; car, malgré son nom, cet Artaxerxès-ci n'a rien de commun avec ceux dont vous parlez : il est comme d'une autre essence¹⁹.

Il n'y a pas de nom de famille, comme nous l'entendons aujourd'hui : l'enfant, né dans une maison roturière, devait se contenter du prénom. Pour l'appeler, on disait un tel fils d'un tel et, quand on voulait donner plus de précision, on faisait suivre le nom de ses aïeux.

Seules, les familles nobles et princières avaient une désignation patronymique, étant donné leur renommée séculaire et les hauts faits de l'ancêtre dont elles tirent leur célébrité. Alors, le nom de l'ancêtre s'ajoute au prénom de l'enfant. Les enfants, nés de mère noble, dans les familles des Kāren, des Sūrēn (Surena), des Sāhēn, des Mihān, des Kāšūs, ajoutaient, à leurs prénoms, l'une de ces désignations patronymiques. Au III^e siècle de notre ère, il y avait ainsi quatre-vingt-dix familles nobles y compris celle des Arsacides. Les Mages, la petite noblesse des Dahīkān et des Asušārān (les Chevaliers), la noblesse de robe, les scribes, les officiers et, enfin, tous ceux qui détenaient, dans leurs familles, une charge, léguaient leurs titres à leurs enfants qui pouvaient ajouter à leurs prénoms, le nom de leur office et s'appeler Spāhpat (*Général*), Marzbān (*Gouverneur*), Ostāndār (*Feudataire*), etc.

¹⁸ *Bund.*, XXXIII, 7 et 6.

¹⁹ *Tansar*, p. 200.

Parmi ses ancêtres (*nyākān*), on tenait compte, aussi, des femmes qui avaient assuré le lignage. « La mère qui me donna le jour, dit un personnage, est Humāī, fille de Freh-Māh, fille... de Māh-Ayār. » ²⁰

Ainsi, l'enfant qui portait le nom d'une aïeule, pouvait connaître, plus tard, ses origines, sa lignée, la classe sociale à laquelle il appartenait et les ancêtres qu'il devait honorer. Mais l'adoption pouvait changer son nom, et il devait porter, dès lors, le nom du père adoptif. Artaxšēr sera appelé, du nom de son père légal Pāpak : Artaxšēr-i-Pāpakān et non pas, de celui de Sāssān, son véritable auteur : A. fils de S.

Le nom de l'enfant et de ses parents, ainsi que le jour de sa naissance, sont inscrits, aussitôt après, dans les actes de l' « État-Civil » tenus à jour par les officiers spéciaux envoyés par l'autorité locale ²¹. Désormais, son identité est officiellement établie et, plus tard, en cas de contestation, il pourra faire prévaloir ses droits et ses origines.

§ 4. — La première éducation

Une fois ces formalités remplies, les parents n'ont plus qu'à s'occuper de l'enfant. Ils doivent le nourrir, le bien soigner et, surtout, le traiter avec douceur. Ils ne doivent pas lui faire peur, ni surtout le frapper ²². La nourriture et l'assistance (*χ^vārišn* u *dārišn*) sont les principales obligations du père. L'État, ou même un citoyen ayant obtenu la permission du juge, peuvent enlever, à son père, un enfant mal nourri et mal entretenu et l'adopter. Le tribunal peut prononcer, contre un homme négligent et indigne, la déchéance paternelle ²³. Le sevrage ne doit pas avoir lieu avant l'âge, ni se faire hâtivement. La mère doit soigner l'enfant jusqu'à l'âge de cinq ans, sans s'en séparer; elle doit ensuite lui apprendre la première notion du bien et du mal. Mais, jusqu'à l'âge de sept ans, l'enfant n'est engagé à rien et, ce qu'il peut faire de mal, retombe sur ses parents qui ont le devoir de le garantir de toute souillure, en lui administrant, quand il touche à quelque

²⁰ *Bund.*, XXXIII, 7.

²¹ V. l'expression *Kuttab-i-sijillāt* dans la version persane de Tansar.

²² Menant, *Parsis*, p. 128.

²³ *M. H. D.*, 33, 3-4.

chose d'impur, l'ablution dite *si-šōē*, ou même encore, si l'enfant est plus instruit, une purification plus solennelle.

Après la dixième année, quand l'enfant connaît déjà le catéchisme, on peut lui donner le *baršnum*, c'est-à-dire la purification rituelle.

Au fur et à mesure que l'enfant grandit, les parents doivent témoigner de leur reconnaissance envers les dieux. La première offrande doit être adressée à Mithra qui veille sur les familles. On attend, pour ce faire, la troisième *Mitragān* (cette fête tombe, en général, au mois d'octobre) qui suit la naissance de l'enfant. De plus, tous les ans, le jour anniversaire de l'enfant est l'occasion d'un beau festin familial. Les amis, et tous les parents, se réunissent alors pour s'en réjouir en commun. « Ce jour-là, disait déjà Hérodote, ils garnissent leur table d'un plus grand nombre de mets. »²⁴ Cette date, inoubliable pour les parents, doit avant tout leur rappeler les bienfaits d'Ohrmazd, le Dieu-Bon, le père des Humains.

L'Iranien, si humble soit-il, attache la plus grande importance à l'éducation. La politesse est la première chose qu'il veut apprendre à l'enfant, car, bien élevé, celui-ci devient d'objet de l'admiration commune; il tâche ensuite de lui inculquer les règles de la morale et de la bonne conduite pour le préparer à devenir un bon Mazdéen, un homme véridique et honnête; enfin, quand l'enfant grandit suffisamment, il commence à lui donner son éducation professionnelle et sociale; il ne lui apprend rien qui n'ait pas un but pratique. Tout cela fait partie uniquement de son devoir de père: il ne se fait assister de prêtres, et d'autres maîtres, que si sa classe et sa fortune le lui permettent²⁵.

L'obéissance et le respect envers les parents sont les premiers devoirs de l'enfant bien élevé²⁶. L'enfant ingrat et indiscipliné sera, dans l'autre monde, précipité au plus bas degré de l'enfer²⁷. « O Zoroastre ! dit le zend du Hāduxt, tu ne feras pas de la peine à ton père ! » ; tu lui seras reconnaissant, car si je suis ton Dieu, lui est mon représentant auprès de toi²⁸. Tu te pré-

²⁴ Hérodote, I, 133.

²⁵ L. H. Gray, *Persian Education* dans *E. Rr. Eth.* et le *Dēnkard*, éd. Sunjana (Bombay 1874), p. 585.

²⁶ J. A., IX, 3, juin-juillet 1894, p. 226 : Tansar.

²⁷ *Aturpāt-i-Mahrspantān*, 146.

²⁸ *S.-D.*, XL.

senteras, trois fois par jour, devant tes parents, les bras tirés (*dast-be-kāš*) en signe de politesse, et tu leur demenderas : « Quelle est votre volonté afin que je pense, parle et agisse en m'y conformant ? » et tu te garderas d'y déroger ²⁹

L'enfant irrespectueux et paresseux sera puni par Mithra, divinité qui veille sans cesse sur le foyer. L'indiscipline est un crime grave : « Quand les parents sont contents, dit Ohrmazd, je le suis également », autrement l'accomplissement des moindres devoirs religieux n'y feront rien ³⁰. La bonne conduite à l'école, et l'obéissance envers les maîtres, sont également nécessaires à l'enfant ³¹. Il doit observer, les principales règles de la bienséance, envers toutes les grandes personnes, surtout si elles sont ses supérieurs. Quant aux gens âgés, il doit agir, à leur égard, poliment et respectueusement.

L'instruction morale est, à la fois, simple et sérieuse; elle ne fait pas forcément partie de l'enseignement religieux. Au fur et à mesure que l'enfant grandit, on lui apprend à être véridique, droit, juste et honnête. « Dire la vérité » est le principal devoir envers Ohrmazd, le divin ennemi des menteurs (*drūjs*). La droiture, la justice et l'honnêteté, quand même elles coûteraient cher à celui qui les pratique, doivent être, comme les vertus préférées par Ohrmazd, considérées et suivies. Du reste, le précepte sacré : « Bonnes paroles, bonnes pensées, bonnes actions » doit être regardé, par l'enfant, comme sa principale règle de conduite.

Cet enseignement sera donné par le père, même si ce dernier est assez riche pour pouvoir confier son enfant à des précepteurs spécialement appointés. D'ailleurs les personnages, les plus importants de l'Empire, n'hésitent pas à donner, eux-mêmes, à leurs enfants, les conseils nécessaires. Nous possédons quelques fragments de l'enseignement moral donné ainsi par certains d'entre eux. Les principaux textes qui nous aient été conservés : l'*Handarz-i-Aturpāt-i-Mahrspandān*, l'*Abyātkār-i-Vuzurkmitr*, l'*Handarz-i-Khūsrū-i-Kavātān* ³², ont été composés, à cette fin, par

²⁹ *ibid.*.

³⁰ *Règne du r. K. Ier*, p. 32.

³¹ *Dēnkard*, VIII, XXXI, 21, XXXIV, 4, etc.; *Artā-Virāz-Nāmak*, LXV; *S.-D.*, XL.

³² *Pahlavi Texts...*, Bombay 1897-1913, pp. 58, 85 et 55 et l'*Hand.-i-Kūdākān* dans *Dr Hoosheng's Memorial-volume*, pp. 482-9.

l'archimage Ađurpāt, le chancelier Vuzurgmitr, l'Empereur Chosroès I^{er}, etc. Le premier et le dernier de ces trois premiers traités ont été traduits en anglais par un Mazdéen de l'Inde³³. Ils se composent de maximes résumant le savoir-vivre et le code iranien de la bienséance.

§ 5. — *L'apprentissage et le métier du jeune homme*

L'éducation professionnelle, celle qui doit faire de l'enfant un membre utile de la société, commence, naturellement, plus tard ; le plus généralement, c'est le père lui-même qui s'en charge.

L'âge où elle commence (*dāt-i-hangām-i-frahang*³⁴), naturellement, diffère suivant les aptitudes et les professions ; mais on doit, en règle générale, y soumettre l'enfant, le plus tôt possible, et ne jamais attendre, pour cela, la quinzième année qui est, canoniquement, le début de la majorité³⁵. Elle commence vers la septième année, quand l'enfant passe entre les mains de son père³⁶, qui est celle à laquelle les enfants vont, de nos jours, à l'école. C'est un grand progrès sur l'époque achéménide, où l'éducation des Perses débutait dès l'âge de cinq ans³⁷.

Le métier, qui est toujours celui des ancêtres, est enseigné par le père même qui conduit l'enfant, chaque jour, à l'atelier où il travaille. Les Iraniens se groupent en *pēšaks*, divisions qui correspondent tantôt à une classe, à un « Etat » — au sens du XVIII^e siècle — tantôt à une corporation et qui ne sont, en réalité, que des castes dont les barrières, infranchissables, séparent les divers groupes de la société, formant, chacun un corps de métier. Or, l'Iranien a le devoir civique de transmettre, à son enfant, sa profession — son *pēšak*. Tansar explique longuement l'édit d'Artaxšēr relatif aux professions héréditaires, données par lui comme une règle générale pour tous les Iraniens³⁸. L'enfant, dit-il en citant les passages de l'édit impérial, « suivra la profession

³³ *Ganj-i-Shaygan and Andarz-i-Atropat...*, translated by P. B. Sunjana, Bombay 1885.

³⁴ *K.-N.*, I, 13.

³⁵ J. J. Modi, *Education among the Ancient Irānians*, Bomb., 1909, p. 45 et *Ganj-i-Shaygan*, trad. anglaise, pp. 25-6.

³⁶ V., XV, 45 ; Valère Maxime, II, 6 ; Platon, *Legg. A.*, 69, 5.

³⁷ Hérodote, I, 136.

³⁸ Tansar, p. 218.

paternelle et ne s'adonnera qu'au métier en vue duquel Dieu l'a créé » ³⁹. Tel est, aussi, le sens de la formule: « Education et instruction par *pēšak* (*frahang u hāmōčišn pat har pēšak*) » ⁴⁰ qui a cours dans l'Empire, et qui résume bien le devoir de tout Iranien à instruire son successeur, dans la profession léguée par les ancêtres.

Le changement de *pēšak*, de la profession ancestrale, envisagé cependant pour un Iranien habile et de grand mérite, n'est pas possible pour l'enfant. Le décret impérial, commenté par Tansar dans sa *Lettre à Gušnasp*..., permet à l'homme, désireux de changer d'état, de se présenter devant le conseil des Mages, d'y subir un examen pour obtenir, par arrêt du conseil, le rang qu'il mérite. Seulement, c'est une chose exceptionnelle à laquelle il faut rarement songer; puisqu'une demande de ce genre est rendue compliquée par les formalités à remplir, par l'appel qu'il faut en faire au roi, le chef suprême de tous les *pēšaks*, et par les raisons qu'il faut donner de son mérite. Changer de *pēšak* est un événement extraordinaire sur lequel il ne faut jamais compter. Nul n'a entendu, dira Firdouci, qu'un cordonnier fût devenu scribe ⁴¹. Pour un enfant, tout jeune, la question ne se pose même pas: il n'a qu'à suivre le métier de son père.

Ainsi, l'agriculteur apprend à ses fils la culture de la terre, l'artisan fait des siens de bons ouvriers, le scribe instruit son enfant, dans les lettres, le prêtre enseigne au sien la connaissance des choses sacrées, le soldat dresse son successeur en vue de la vie militaire et, ainsi de suite, pour les ressortissants de chaque *pēšak*.

Cependant pour l'éducation des orphelins et des garçons, destinés à exercer plus tard des fonctions publiques, l'Etat envoie, dans les provinces (*šatr*) et les districts (*rūtastāk*), des maîtres spécialement appointés.

En 531, après la révolution communiste, le gouvernement de Chosroès I^{er} se charge d'assurer l'instruction des enfants abandonnés, et sans généalogie précise ⁴², et « fait instruire les fils dont les pères ont péri, dans les professions pour lesquelles ils ont des dispositions naturelles » ⁴³.

³⁹ *id.*, pp. 222 et 213.

⁴⁰ M. I X., 57, 8-55.

⁴¹ *Grundriss der iranischen Philologie*, II, § 32 cite le S.-N..

⁴² Christensen, *Kavādī* I^{er}, p. 38.

⁴³ *ibidem*, p. 32.

Peu après 226 de notre ère, Artaxšēr fixe, dit-on, par un décret, les divers traitements dûs, par l'État, aux maîtres, aux professeurs de droit (*quzzāt*) et aux docteurs (*sādan*) qui enseignent, aux jeunes gens, les arts (*hirfeh*) et les sciences (*'ilm*), et établit des instructeurs et des maîtres d'équitation (*mu'allim-i-asāvireh*), par toutes les provinces et par tous les districts, pour instruire les enfants de soldat (*abnā'-i-qitāl*) dans l'art de la guerre et faire leur préparation militaire ⁴⁴.

Les jeunes nobles qui apprennent, généralement, une foule de choses, ont, chacun, un ou deux précepteurs et ne fréquentent pas le *dabiristān*, l'école primaire, avec les enfants de naissance inférieure; mais le lycée, le *frahangistān*, leur est, en échange, presque exclusivement réservé : ils y apprennent les sciences sacrées et les lettres; des professeurs spécialisés leur enseignent la musique, la gymnastique, le pugilat, l'escrime, le polo, etc. ⁴⁵.

L'éducation des princes (*vispuhrkân*) se fait de même entre les mains des prêtres, *hērpat*s et *mage*s; ils ont pour la culture physique, et la préparation militaire supérieure, des maîtres appointés par l'État. Celle du prince héritier, de l'*Erān-dahyūpat* est confiée, dès la prime jeunesse de celui-ci, aux plus excellents précepteurs du Royaume. Le jeune Vahrām V, quand il n'est encore qu'un enfant de quatre ans, est élevé par trois maîtres ⁴⁶. A partir de la quatorzième année, l'héritier du trône passe entre les mains de nouveaux précepteurs qui doivent, cette fois, le préparer à devenir un souverain à la hauteur de sa tâche ⁴⁷; il reste, avec eux, jusqu'à l'âge de vingt ans.

Ces professeurs, au nombre de quatre ⁴⁸, sont appelés « pédagogues royaux » (βασιλικοὶ παιδαγωγοί) et enseignent, chacun, une matière: le *mage* (*maγūkpat*), qui est, aussi, leur directeur, professe les sciences juridiques et religieuses (*μαγεία*); l'*hērpat*, la religion; « Le-Plus-Prudent », la morale, la modération et la maîtrise de soi (*σωφροσύνη*); « Le-Plus-Noble », la gymnastique, l'équitation et l'art de la guerre ⁴⁹.

Au sortir de l'école pour prendre contact avec le gouvernement

⁴⁴ Tansar, p. 218.

⁴⁵ *Khâsrîe-i-Kavâdân v Rîtak-i*, §§ 60-4 de l'éd. Jamasp-Asana : *Pahlavi Texts*, p. 32.

⁴⁶ *S.-N.*, V, 401.

⁴⁷ Le pseudo-platonicien Alcibiades Primus, *D.*, 122, cité par L. H. Gray.

⁴⁸ Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, I, 7.

⁴⁹ Alcibi-Prim., *D.*, 122.

et apprendre à bien manier ses futurs sujets, l'*Erān-dāhyūpat* se charge des affaires d'une province. En temps de paix, il voyage à la cour d'un prince étranger pour connaître les peuples voisins. Zamès va à Constantinople; Vahrām V, en Arabie et aux Indes. A leur tour, les Romains, appréciant la méthode iranienne, envoient Honorius et Arcadius à la cour de Yaztakart fils de Sāpōr⁵⁰.

§ 6. — L'éducation de la jeune fille

Comme le père se charge du garçon, la mère doit s'occuper de la fille. L'éducation de la jeune Iranienne est plus domestique que celle de son frère; rarement elle sort de la maison. Destinée à faire une excellente mère, aussitôt après son instruction morale, c'est-à-dire dès l'âge de neuf ans, elle s'exerce à vaquer aux divers travaux ménagers: laver, nettoyer, blanchir, coudre et quelquefois aussi filer et tisser. Elle apprend, surtout, à être économe, et s'habitue à ne rien gaspiller, « ne serait-ce qu'un bout de fil ». Elle s'occupe, à la campagne, des travaux de ferme: elle s'y rend matin et soir pour traire les animaux laitiers.

Dans les maisons sacerdotales, elle confectionne les ceintures sacrées. En ville, sa mère l'envoie, quelque temps, apprendre la cuisine chez une parente, ou voisine. Si bien que dès la seizième année elle sait, à peu près, tout ce qu'une bonne épouse, et une bonne *katak-bānūk*, doivent connaître.

Elle n'est pas cependant étrangère aux lettres et aux arts.

Curieuse, elle s'intéresse souvent au travail de son père. Quand celui-ci est un prêtre, rarement elle reste sans s'intéresser aux sciences sacrées. La littérature et la jurisprudence l'attirent également. Elle devient, quelquefois, une vraie savante. L'anecdote, conservée par les *Mātikān-i-hazār Dāstān*, est là-dessus assez intéressante. Un magistrat, embrarrassé par un problème compliqué, auquel il ne peut répondre, entend soudain, une dame, assise au milieu du public, prononcer l'article de droit concernant le cas, et remercie humblement, la femme instruite, pour sa savante référence⁵¹. Et c'est, en partie, grâce à leur instruction, que les Ira-

⁵⁰ Procope, *de bell. pers.*, I, 23; le *S.-N.*, V, 400.

⁵¹ *Z. s. R.*, IV, 35 et ss.

niennes de l'époque sassanide tendent à s'émanciper, de plus en plus, du joug patriarcal⁵².

La jeune fille noble, la *visduxt*, reçoit une éducation digne de son nom et de son rang social. Elle étudie les lettres, les arts et particulièrement la musique⁵³. Elle s'adonne aussi aux sports aristocratiques, et s'entraîne à la chasse⁵⁴. Elle cherche à se distinguer des filles du peuple et par sa culture et par son esprit.

§ 7. — L'instruction religieuse

L'éducation se fait donc, dans l'ancien Iran, en fonction de l'importance sociale de la famille; il y a des enfants qui, par leur naissance, ou tout simplement par le seul fait qu'ils appartiennent à des sexes différents, se voient, plus ou moins, privilégiés, ou déshérités, dans leur préparation à la vie professionnelle et sociale; mais, il y a un point, cependant, où, pauvres ou riches, roturier ou noble, fille ou garçon, ils se sentent tous égaux: c'est l'instruction religieuse.

Tout enfant, né de parents zoroastriens, a, à quel milieu qu'il appartienne par sa naissance, droit à un minimum de connaissance religieuse, indispensable à tout mazdéen. L'initiative de cet enseignement confessionnel appartient à ses parents — principalement à son père, ou tuteur —, mais, quand pour les besoins de leur travail, ils ne disposent pas du temps nécessaire, il est de leur devoir d'envoyer le petit chez l'*hērpāt* le plus proche, dont l'école se tient, toujours, au centre du village ou du quartier, pour y apprendre, moyennant quelques petits cadeaux offerts au cours de l'année, le catéchisme et les instructions complémentaires.

Chaque matin, le jeune catéchumène se rendra, à cet effet, au *hērpātistān* en compagnie des enfants de son âge. Au fur et à mesure qu'il grandira et ouvrira les yeux, le *dastour* lui apprendra le catéchisme, l'Histoire sainte abrégée à l'usage des enfants, les particularités du calendrier, les noms des jours et des mois, les divisions de la journée et de l'année, les principales prières et les devoirs généraux du Mazdéen, le tout arrangé par manière de questions et de réponses.

⁵² *F. im s. R.*, p. 9.

⁵³ Christensen, *Talim u tarbyat dar ahd i Sāsānīyān* (Instruction et éducation sous les Sassanides), dans la revue *Talim u Tarbyat*, Téhéran, *adur-day* 1314, p. 146.

⁵⁴ Tansar, p. 226.

En voici quelques spécimens :

« *Mon enfant*, qui sommes-nous ? — A qui appartenons-nous ? — D'où venons-nous et où allons-nous ? — De qui descendons-nous ? — Quels sont nos devoirs sur terre et leur récompense spirituelle ? — Appartenons-nous à Ohrmazd ou à Ahriman ? A la Bonne ou à la Mauvaise Création ? — Sommes-nous des Humains ou des Démons ? — Quelles voies pouvons-nous emprunter ? — Quel est le Bien et quel est le Mal ? — Quel est notre Ami et quel est notre Ennemi ? — Combien y a-t-il de principes, un ou deux ? — De qui provient le Bien, de qui le Mal ? — De qui naît la Lumière, de qui sortent les Ténèbres ? — De qui se répand la Bonne Odeur, de qui la Puanteur, de qui procède la Légimité, de qui l'Illégitimité, de qui nous vient la Clémence, de qui la Dureté ? etc. »⁵⁵.

L'enfant apprendra par cœur les réponses dont, chacune, seront, petit à petit expliquée par le catéchiste.

Cette instruction prépare le jeune catéchumène à recevoir, au bout de quelques bonnes années d'*hērpatistān*, le baptême mazdéen : aussi doit-on l'achever à la veille de la majorité, afin que le communiant saisisse, facilement, l'importance du sacrement et sache bien ses devoirs religieux.

II. — LES DEVOIRS RELIGIEUX DES PARENTS VIS-A-VIS DE L'ENFANT

§ 1. — *La préparation à la première communion*⁵⁶

Presque tous les jeunes Iraniens sont élevés dans le mazdéisme, la religion de leur famille, et préparés à devenir de bons Zoroastriens. Ayant appris à distinguer entre Ohrmazd et Ahriman, le Pur et l'Impur, le Bien et le Mal, et à réciter les principales prières, ils sont, donc, prêts à entrer dans la communauté et à recevoir l'investiture sacrée. Chez son père ou au *hērpatistān*, l'enfant a appris, dès l'âge de sept ans, et au fur et à mesure que

⁵⁵ *Ganj-i-Shâygân* transl. by Sunjana, et *Handarz-i dastevarân o vehdênân*, pp. 121 et ss. des *Pahlavi Texts* II, édit. Jamasp-Asana.

⁵⁶ Modi, *Ceremonies and customs...*, ch. VII, pp. 179-196.

son développement intellectuel s'achevait, les petites formules, les prières courtes, puis, peu à peu, les récitations longues, les *Yašts*, certaines parties du *Vedēvdāt*, etc., et, maintenant, parvenu à l'âge de quinze ans, il peut facilement obtenir le sacrement.

Le catéchisme et l'instruction religieuse peuvent se terminer, selon que l'enfant est plus ou moins bien doué, deux ou trois ans avant la majorité, laquelle est fixée au terme de la quinzième année. Le prince sassanide Vahrām, le Chasseur d'onagres (*gōr*), en finit à l'âge de douze ans, et cela doit être regardé comme une exception; car, ordinairement, l'enfant s'y attarde encore quelques années.

L'entrée dans la communauté du jeune Iranien, quel que soit l'usage abusif et contradictoire de certains Mazdéens modernes, n'a pas lieu dans l'Empire sassanide, avant la fin de la quinzième année.

La coutume moderne diffère en cela de l'usage ancien. L'investiture des Brahmanes, l'*upanayana*, a lieu dès la septième année, dès que l'enfant se met à lire les *Védas*⁵⁷. Or, de nos jours, les Zoroastriens de l'Inde l'administrent également à l'âge précoce de sept ans et trois mois. Le *dastour* qui nous l'apprend⁵⁸ affirme lui-même que, selon les prescriptions de l'Avesta, si l'enfant n'est pas assez intelligent, pour avoir fini son instruction à cette date, pour l'investir, on peut attendre l'âge de onze ans trois mois ou, à la rigueur, celui assez « tardif » de quatorze ans et trois mois.

L'usage parsi donc n'est pas valable pour l'Iran, ni surtout pour l'époque sassanide; car, même si l'on ne tenait pas compte de l'influence qu'aurait pu exercer le voisinage des Brahmanes, la prédominance de cette coutume s'expliquerait, facilement, par le développement précoce des facultés humaines, sous les tropiques. Les Mazdéens de l'Iran ont un usage différent; la tradition des quinzième et seizième siècles et le *Sad-Dar-i-Bundahišn*⁵⁹ donnent l'âge de quinze ans, « mais, ajoute ce dernier ouvrage, les prêtres (*dastōrān*) ont dit qu'il faut tenir compte, également, de ces neuf mois que l'enfant passe dans le ventre de sa mère », et lui accorder l'investiture, à quatorze ans trois mois.

⁵⁷ Monier Williams, *Religious Thought and Life in India*, XIII, 360 et XIV, 377-8

⁵⁸ Jamasp-Asana, *A short treatise on the Navjot Ceremony...*, Bombay 1887.

⁵⁹ Ch. XLVI.

Or, une telle subtilité, notre source le dit elle-même, est d'origine cléricale et rien ne confirme qu'à l'époque de l'Empire, pour déterminer l'âge de l'enfant, on ait tenu compte du séjour dans l'utérus, qui peut se réduire, quelquefois, à sept mois. Laissons donc cet usage singulier aux subtils prêtres qui ont inspiré le *Sad-Dar-i-Bundahišn*, et tenons pour l'âge authentique de la communion, dans l'ancien Iran, la quinzième année au terme de laquelle tout Iranien doit recevoir l'investiture sacrée.

Négliger la cérémonie, la retarder après l'âge-limite, s'y soustraire par impiété, serait un geste criminel. A l'époque sassanide la communauté se serait montrée même trop sévère à l'égard des délinquants et, à en croire le chapitre quarante-sixième des *Sad-Dar-i-Bundahišn*, on les aurait lapidés à coup de pierres (*be sangsār*) ou tout simplement privés de nourriture, le pain et l'eau étant défendus à ces misérables⁶⁰. Certes, l'Empire mazdéen n'a pas l'esprit laïque, mais la pénalité même d'un tel crime montre assez la circonspection de l'État et l'effacement de ce dernier devant la fanatisme d'une populace trop étourdie. A l'origine, la communauté était particulièrement sévère pour ces sortes de négligences. Interrogeant Ohrmazd pour apprendre quel est celui qui fait venir la destruction invisible, Zoroastre entend Dieu dire que c'est, après l'homme qui enseigne une religion mauvaise, celui qui laisse passer trois printemps consécutifs sans mettre la ceinture sacrée⁶¹. Un tel homme est un fléau dont seule la suppression pourrait ramener la prospérité dans la « Bonne Religion ». Il est considéré comme le quatrième des mâles de la *Drūj* démoniaque et, selon l'Avesta, rien ne peut le racheter, car les *Dēvs* mettent en lui la mort jusque dans la langue et la graisse⁶².

§ 2. — L'initiation religieuse de l'enfant

De même que la préparation à la communion relève des parents, de même il appartient à eux d'en organiser la cérémonie et d'en fixer le détail. A défaut du père, le tuteur doit, seul, s'en occuper. Mais la remise des pièces sacrées à l'enfant échoit, comme de juste, aux dépositaires de la Bonne Religion.

⁶⁰ *S.-D. i B.*, XLVI.

⁶¹ *V.*, XVIII, 9.

⁶² *ibid.*, 54-9.

L'initiation de l'enfant, en somme, consiste à lui mettre solennellement les vêtements sacrés. La *dviĵa*, « la seconde naissance » des Brahmanes, à l'issue de laquelle l'enfant reçoit le sacrement, pour la première fois, rappelle, d'assez près, l'investiture mazdéenne. A cette occasion, les Brahmanes décernent au jeune communiant l'*yajnopavita*, ou la ceinture sacrée, qu'il doit porter toujours. Cette ceinture, nous la retrouvons chez les Iraniens qui lui donnent le nom de *kuštik*. Elle fut sans doute portée par les Aryas eux-mêmes. Nous la voyons dans la main d'Ahura Mazda sur les bas-reliefs achéménides et, dans celle de différents personnages, sur les scènes, taillées dans le roc, par les sculpteurs sassanides. Même islamisés, les Iraniens n'ont pas voulu s'en séparer. Le *châle* porté par les Iraniens modernes en est une survivance. L'usage en était répandu bien avant Zarathoustra; l'attachement des Persans, à cette coutume, peut être regardé comme une preuve de son antiquité.

Le vêtement sacré ne se compose pas cependant d'une simple ceinture; il y a, en plus, une chemise qu'on appelle de nos jours *sâdreh* et qui semble, elle aussi, avoir précédé le zoroastrisme. Cette tunique, d'une coupe spéciale, est, de nos jours encore, portée par les Iraniens.

§ 3. — La tunique zoroastrienne

Le port de la tunique, et la mise de la ceinture, constituent l'investiture iranienne.

Il est donc intéressant, avant d'aborder le détail de la cérémonie, de connaître exactement ces deux pièces.

Le mot zend, qui désignait cette tunique, nous est inconnu. Le terme pehlevi est *šāpīk*. *Sadereh* est l'expression moderne. Dārāb, le maître d'Anquetil-Duperron, le faisait dériver du zend *stāhr-paēsah* qu'il définissait « tapis, ou étoffe utile, qui se met sous la ceinture. » Mais nous savons aujourd'hui que cette expression signifie « la robe incrustée d'étoiles » que porte Ohrmazd. (*A-i-W-b.*, 1606.)

C'est une espèce de tunique blanche, à manches courtes, ouverte par le haut, et qui, pour l'ordinaire, ne dépasse pas les hanches. Au bas de l'ouverture, qui descend sur l'estomac, est une poche, la marque de Zarathoustra: elle distingue cette chemise de celle des autres nations qui pourrait y ressembler. On la fait en toile

de coton, ou en étoffe de poil. Le lin et la soie peuvent également être employés. La soie ne doit pas être teinte.

Au Kirman, les Zoroastriens portent de longues chemises. « Les *dastours*, dit Anquetil, rapportent à Zoroastre l'invention du *sadreh*, ce que j'entends de l'obligation religieuse de la porter. Car il paraît par tous les livres *zends* que Hōm l'avait reçu d'Ormud avec la [*kuštik*, ceinture]. Peut-être même la petite poche qui descend sur l'estomac n'a-t-elle été ordonnée que pour distinguer le *sadreh* de Zoroastre de celui qui était en usage avant ce législateur. »⁶³ Dans son petit traité sur l'investiture, Jamasp-Asana propose, pour le mot *sadreh*, une étymologie dont nous nous gardons bien de garantir l'exactitude. — Le *sudrah*, dit-il, se compose de deux mots *parsis* (?) : *sud* (profit) et *rah* (chemin) et signifie : le vêtement qui mène au chemin juste et profitable.

A Bombay, de nos jours, on la fait en fine mousseline. Elle se compose de neuf parties : le devant, le dos, l'encolure (*garibān*) ou la « poche des bonnes actions » (*kisā-i-karpa*), les deux manches, les deux petites pièces triangulaires du côté droit de la partie inférieure (*tiriš*) et celles pareilles du côté gauche.

Chaque partie de la tunique donne un enseignement moral : l'encolure signifierait la foi et la confiance, et montrerait que l'enfant a adopté la religion mazdéenne, après en avoir compris les mérites et l'excellence, etc.⁶⁴.

Toutes les fois qu'un Mazdéen met sa chemise, il doit regarder l'encolure et se demander si elle est remplie d'actions vertueuses ou de péchés.

§ 4. — La ceinture sacrée

La ceinture se porte sur la tunique. Son nom pehlevi est *kuštik*. Les *Sad-Dar-i-Bundahišn*⁶⁵, dans l'édition Dhabhar⁶⁶, et les *Ravāyāt* de Dārāb Hormazyār (t. I), dans l'édition lithographique donnée par Unvala⁶⁷, l'appellent *kuštī*. *Kuštī* est la pro-

⁶³ Anquetil, Z.-A., II, 529.

⁶⁴ Jamasp-Asana, *A short treatise on the Navjot ceremony...*

⁶⁵ XLVI, 1-2.

⁶⁶ 1909.

⁶⁷ Bombay, 1922.

nonciation indo-mazdéenne. Le terme zend est *aiwyrāhāna*, c'est-à-dire lien, d'où le terme moderne *evanghān* (*A-i-W-b.*, 98). « On distingue les Parsis, écrit le Hollandais Mandelsloo, par un cordon de laine ou de poil de chameau dont ils se font une ceinture, qui fait deux fois le tour du corps, et qui se noue en deux nœuds sur le dos; c'est la seule marque de leur religion et elle est tellement inséparable de leur profession, que si par malheur elle se perd, celui qui est assez malheureux pour l'avoir égarée ne peut ni manger, ni dormir, ni parler, ni même bouger de la place où il se trouve qu'on ne lui en ait apportée une autre de chez le prêtre que les vend. » ⁶⁸

La confection d'une telle ceinture demande une préparation spéciale. « Ce sont les femmes des Mobeds (Mages), rapporte Anquetil, qui sont chargées de ce travail; et lorsque le Môbed... coupe les extrémités (de la ceinture), il récite une prière qui fait partie des *Nérengs Parsis* (*voy.* ce Néreng XLVI à la p. 116 de son t. II) après quoi les femmes achèvent leur ouvrage... Le [*kuštik*] doit être composé de soixante-douze fils et faire au moins le tour du corps. La largeur de cette ceinture dépend de la grosseur des fils. On voit, dans le Kirman, des *kuštis* brodés et qui ont plusieurs doigts de large. Celui dont se servent les Parses de l'Inde est fort étroit: il n'a que deux lignes de large sur neuf pieds huit pouces de long. Les Parses prétendent que c'est Djemschid (Yāmā) qui, instruit par Hōm (Haoma), a inventé le *kuštik*. Avant Zoroastre, quelques Parses le portaient en écharpe, d'autres le mettaient autour de leur tête: maintenant il sert de première ceinture. » ⁶⁹ Sur les bas-reliefs achéménides, l'on voit Ahura Mazda tenant le *kuštī* en main ⁷⁰.

Son apprêt et les rites qui accompagnent ce travail sont ainsi expliqués par le Dastour Jamasp-Asana. C'est, dit l'auteur du traité sur l'investiture mazdéenne, une ceinture cylindrique et creuse, faite de soixante-douze fils de laine, d'une blancheur immaculée, tressés dont on entoure trois fois la taille. Ces trois tours représentent les bonnes pensées, les bonnes paroles et les bonnes actions, alors que les soixante-douze fils répondent aux soixante-douze *hās* du *Yasna*; on les tisse en six gros fils de douze chacun, représentant les six *gāhānbārs* (fêtes sacrées). Cette

⁶⁸ Voyages..., p. 183 et le S.-D. I B., XLVI, 2.

⁶⁹ Z.-A., II, pp. 329-30.

⁷⁰ Chardin, III, planches 58-9.

ceinture sépare la région supérieure du corps où domine Ohrmazd de la région inférieure vouée à Ahriman⁷¹. Sa fabrication est minutieuse. « La laine est soigneusement filée; le fil, tordu et doublé, est passé soixante-douze fois autour d'une sorte de métier après que les deux bouts en ont été noués ensemble. Les fils sont ensuite divisés en six parties de douze chacune, et tissés ensemble, au moyen d'un autre fil, qui relie chaque division de douze. Ils sont réunis au moyen d'une sorte de palette appelée *katli*. La longueur d'un *kuštī* varie de six à douze pieds; quand il ne reste plus qu'un pied et demi à tisser, on l'enlève du métier et le donne à un Mōbed qui, après avoir récité les paroles rituelles, coupe les fils non tissés du milieu. On retourne le *kuštī* au moyen d'une grande aiguille; puis on tricote ensemble les fils non tissés et on forme trois petits glands à chaque bout; enfin le cordon terminé, on le lave pour qu'il devienne d'un beau blanc. La meilleure laine est celle qui vient de Kattiawar⁷².

Si sa composition est minutieuse, longue, laborieuse, le *kuštī* assure, en échange, à celui qui le porte de considérables avantages. Il protège le fidèle des perfidies du démon, le garantit des malheurs, lui indique la voie du salut. Du reste, comment pourrait-on se passer d'une merveilleuse ceinture dont se servit Dieu lui-même contre le Mauvais Esprit? Ahura Mazda ne vint-il pas au monde, *kuštī* en main, et ne repoussa-t-il pas Ahriman, grâce à cette merveilleuse ceinture⁷³? Le Maître de l'Univers, Yama, fils de Tahmouras, ne prescrivit-il pas le port du *kuštī* à tous les Humains et ne fut-il pas, lui-même, le premier à le ceindre⁷⁴? De plus n'est-ce point là un usage méritoire qui distingue les vrais serviteurs des dieux des hommes voués au culte d'Ahriman et met une juste différence entre les gens d'Iran et ceux d'Aniran et des contrées barbares?

Les mérites du *kuštī* sont innombrables comme le sont les risques et dangers pour le malheureux qui court délié, berné par les suggestions malveillantes du démon Andār⁷⁵. Malheur à quiconque renoncerait aux bénéfices inestimables du *kuštī*, pour sortir délié! Il ne bénéficiera plus, durant son sommeil, aux bonnes

⁷¹ *S.-D. i B.*, X, 5.

⁷² Menant, pp. 136-7.

⁷³ *B.*, XXX, 30 et Chardin, t. III, planches 58-9.

⁷⁴ *S.-D.*, X, 3.

⁷⁵ *B.*, XXVIII, 8-10; courir délié (*vušād-dešārišnīh*) est un péché capital.

œuvres de la communauté. Il sera la proie d'Ahriman. Il finira par échouer corps et âme dans les filets du Démon.

§ 5. — *Les cérémonies de l'investiture mazdéenne*

Comment les parents doivent-ils faire investir l'enfant ?

La communion mazdéenne revêt le caractère d'une succession, en ce sens qu'elle a lieu le jour anniversaire de la mort d'un membre de la famille. Ordinairement, on choisit, pour la cérémonie, le jour où le grand-père a disparu. S'il a la chance d'être encore en vie, on choisit l'anniversaire du trépas d'un autre parent, ou toute autre date consacrée par des souvenirs de famille.

La cérémonie du baptême est appelée *navjat* par les Zoroastriens du Guzarat. Les Iraniens réservent ce mot au sacre de l'*hērbad* et le prononce *nov-zōd*, ce qui, selon Darmesteter, signifierait « nouveau zaotar », ou prêtre « nouvellement » sacré. Pourtant *nōvzōd*, d'après l'usage qu'en font les *Sad-Dar*⁷⁶, signifie tout simplement le « premier sacrement », le « baptême », puisque l'ouvrage en question le prescrit à tous les fidèles des deux sexes. Quant à l'expression *pehlevie*, nous l'ignorons.

A l'occasion du sacrement, tous les parents, hommes et femmes, sont invités chez les heureux parents de l'enfant, où sont présents tous les amis de la famille. Les uns et les autres s'habillent en cérémonie, et les dames mettent leurs plus belles robes. Selon leur rang et leur degré de parenté, les invités prennent place autour de la salle; les proches parents du communiant sont, tout au bout, à côté des grands-parents et au-dessus des tantes, des oncles et des cousins. Ainsi tout le monde est au grand complet. Les jambes croisées, les prêtres officiants sont assis tout en face des assistants, sur un tapis bien propre. Ils sont habillés de blanc.

Pendant ce temps, dans un endroit consacré à Mithra, appelé *Dar-i-Mihr* par les Mazdéens modernes, ou, à son défaut, sur un simple pavé de pierres, ou encore sur de la terre battue, le communiant se soumet à l'ablution du *nahān* qui doit précéder l'investiture.

On l'amène ensuite devant le grand prêtre qui lui souffle le *bāj* — la prière qui se doit dire avant chaque repas — et lui

donne boire du breuvage sacré nommé *Néreng-i-Dēn*. « Je bois, répète l'enfant, pour la purification de mon corps et de mon âme. » Commence, alors, la récitation du *patēt* qui est la prière de repentir : pardon est demandé, pour les péchés commis volontairement ou non, et l'enfant approche de ses lèvres la feuille de grenadier que lui tend le prêtre. Puis, l'enfant sort de l'eau baptismale, revêt ses pantalons, se coiffe d'une calotte et s'enveloppe dans un drap bien blanc, pour se rendre devant les mages.

L'instant est solennel. Un beau feu brûle dans un vase magnifique. Tenant la tunique sacrée dans la main droite, le communiant monte sur un tabouret bas, placé devant le *Mōbed* ; celui-ci commence par fredonner la prière d'*Aḏurpāt*, en se faisant suivre par l'enfant qui, l'ayant achevée, se lève, lâche la draperie qui entourait son corps et pose ses deux mains dans celles du personnage sacré, en tenant, simultanément, les deux manches de la tunique. Ainsi debout, le groupe entame le *Kalma-i-Dēn* qui est la profession de foi des Mazdéens ; et aux mots *ahūna vairyō*, la prière la plus auguste que renferme le Livre Sacré, le communiant se met à endosser la tunique, en passant la manche droite, la manche gauche et enfin l'encolure.

La ceinture doit être attachée par la main du même *mōbed*. Il y procède en fixant la direction dans laquelle doit se trouver l'astre du jour et, en récitant le *néreng-i-kuštī*. Il la passe trois fois autour de la jeune taille et la fixe par deux nœuds devant et deux derrière.

Enfin, pour terminer l'investiture, le prêtre chante l'*Hūšbām*, en l'honneur de la Vérité, de l'Honnêteté et de la Pureté et met, autour du cou du nouveau Mazdéen, une guirlande de fleurs et place, dans sa main, des pièces de monnaie, des noix sèches et quelques graines, puis prononce, à l'adresse du jeune prosélyte, le *tandaristī* qui est le vœu de santé, et verse sur sa tête une poignée de divers grains.

Le cortège sacerdotal s'approche, enfin, pour bénir le communiant et toucher l'argent et les fruits secs qui récompensent, en pareil cas, les prêtres. Quant au jeune Mazdéen, il n'a plus qu'à mettre ses habits neufs, courir remercier ses parents, saluer ses proches et ses amis et recevoir les vœux de chacun d'eux. Les parents lui font de jolis présents qu'il doit garder en souvenir de ce jour heureux.

Maintenant que nous avons suivi la cérémonie de l'investiture mazdéenne dont la célébration et l'administration durent, dans la réalité, pendant plus d'une heure, avec patience et intérêt, nous pouvons nous rendre facilement compte de l'importance des prières que le jeune prosélyte récite durant la communion et la célébration des rites de ce sacrement. En examinant le *Néreng-i-kušti*, qui forme la partie la plus solennelle de l'Avesta Récent, nous y trouvons dans les promesses que fait le jeune initié l'expression de la morale la plus pure.

Nous pouvons y distinguer, sans peine, trois paragraphes différents :

Le premier, qui finit ainsi : « Que les Ennemis soient réduits à l'impuissance ! » est une imprécation contre le Génie du Mal, le prince des ténèbres, Ahriman, son engeance, ses créatures et son empire ; elle est suivie d'une malédiction des mauvais rois, des tyrans et des autres malfaiteurs. En le récitant, par trois fois le communiant secoue le bout de la ceinture, pour symboliser l'expulsion des démons.

Le second, jusqu'à : « ...en trois paroles je me repens », est une confession des péchés ; de toutes ses mauvaises pensées, mauvaises paroles et mauvaises actions, le prosélyte fait pénitence et, pour symboliser son repentir, il baisse sa tête en touchant par son front le bout du *kušti*. Puis, à l'adresse d'Ahura Mazda, il chante les louanges bien connues : *ašəm vohū... yađā ahū vairyō*. « Je fais louange de la sainteté..., etc. », et finit par professer la foi mazdéenne, se disant, en lui-même, que Dieu est un, que la loi de Zarathoustra est la vraie, que Zarathoustra est le vrai prophète, etc.

Le dernier paragraphe, enfin, qui commence par : « Viens à mon secours, ô Mazdā ! Je suis adorateur de Mazdā, etc. », forme la partie la plus solennelle. L'initié promet de devenir bon et de ne faire dorénavant que le bien. Il fait à cette occasion la plus belle et la plus grande promesse dont l'homme soit digne et prononce la formule : « A Ahura Mazda je fais goûter toutes les choses bonnes. »

Il est désormais un homme fier de sa mission, fier de son engagement, fier de son sort.

III. — LES RAPPORTS DÉFINITIFS ENTRE LES PARENTS ET LES ENFANTS

Une fois conférée, l'investiture fait du jeune candidat une grande personne, un majeur, et contribue, ainsi, à l'évolution des rapports filiaux qui le faisaient dépendre des parents; elle facilite également, au fur et à mesure que se parachève la majorité, l'émancipation complète de l'enfant et lui garantit suivant son sexe, plus ou moins d'indépendance.

Conféré dans un âge encore tendre, primitivement le baptême iranien ne changeait rien au sort de l'enfant, mais, depuis qu'il marque, pour ainsi dire, l'état de la majorité, il consacre, du même coup, son émancipation totale et son droit d'homme libre (*mart-i-šahr*). Considérer quelqu'un majeur, c'est-à-dire pleinement responsable, c'était aussi le reconnaître un peu comme libre et indépendant; et telle paraît avoir été la genèse de l'émancipation du jeune Iranien du vieux joug patriarcal.

Ce mouvement, cette évolution semble d'ailleurs aboutir d'assez bonne heure, car, dans les textes juridiques de Farrux (v^e-vi^e s.), le majeur de quinze ans, nous apparaît comme étant, désormais, libre d'agir entièrement à sa guise et, qualifié, juridiquement, pour négocier une affaire, contracter mariage ou une adoption, acheter, vendre, accepter ou décliner l'offre d'un héritage, succéder, exécuter un testament, etc.

Mais seulement c'est le droit pur; la réalité n'y correspond pas toujours. L'organisation économique et sociale de l'Iran est loin de conférer à un jeune homme, fraîchement émancipé du joug paternel, le pouvoir de s'affranchir totalement, la possibilité d'en jouir aussitôt et, même, la volonté d'opposer, sitôt libéré, sa personnalité juridique et civique à celle de son père, son maître de la veille. A l'âge de quinze ans, même s'il connaît déjà un métier, le jeune Iranien reste la plupart du temps timide, inexpérimenté et incapable de gagner par lui-même sa vie. Aussi dépend-il, toujours, de ses parents, étant donné sa minorité, si l'on peut dire, sociale et économique.

La majorité abrégée, celle consacrée par l'investiture, est encore loin de la majorité véritable qui, elle, ne peut se réaliser qu'avec

l'indépendance matrimoniale ou, du moins, économique, laquelle n'est pratiquement tangible, pour le jeune homme, qu'à partir de la vingtième année et le début de la vie conjugale.

Les rapports économiques et sentimentaux survivent donc à l'émancipation juridique, en attachant le jeune homme à ses parents, plus étroitement même qu'avant le baptême. Travaillant à un même métier et souvent dans l'atelier même de son père, le jeune apprenti devient, en quelque sorte, le camarade et l'ami du vieux : plus que jamais il a besoin de lui, de son affection, de son expérience, de son capital, de ses conseils et de sa direction ; pas un instant il ne peut songer à l'abandonner. D'ailleurs où aller ? Arriéré économiquement, l'Iran sassanide ne convient nullement aux caractères individualistes et indépendants ; sa constitution médiévale, son organisation moyenâgeuse et anti-individualiste, encouragent la vie de famille et poussent l'homme vers l'association artisanale et la coopération, au sein des corporations. Donc il est trop pénible, voire même impossible, à l'Iranien de quitter son foyer, sa « patrie », ses *mihn u mān*, de désertier. Si bien et tant que l'affranchissement juridique, conféré au terme de la quinzième année, contribue par contre au développement matériel et moral des rapports filiaux. Elle pousse même l'inconséquence jusqu'à l'amplification, à un point, peut-être, exagéré, des devoirs du jeune homme envers ses parents.

Certes, il ne s'agit plus maintenant d'obéir aveuglément comme le faisait le mineur ; mais, il n'en faut pas moins écouter les parents, les contenter, satisfaire leur esprit, et s'incliner devant leurs exigences de toutes sortes.

Néanmoins, dès lors, les parents doivent compter avec leur jeune homme qui, dorénavant autorisé — quand la famille est laïque (*behdēn*) — à se donner un prêtre comme guide spirituel et directeur (*dastōr*), échappe complètement à leur ministère et recouvre son individualité religieuse. Dans ce ménagement, la mère est, à coup sûr, la plus intéressée des parents ; car, pour elle, c'est le moment ou jamais d'assurer son influence maternelle.

Si elle est mariée en *χ'ad-sālār*, le moment est venu, pour elle, d'escompter la bonne volonté de son fils, pour obtenir son suffrage et cette *sardārīh* qui, en légalisant sa situation d'épouse « libre », doit faire, d'elle, une femme « souveraine » et *patīxšāh*. Le père a également ses intérêts tant matériels que spirituels : le garçon est son successeur éventuel, son exécuteur testamentaire — et s'il y a dans la famille des mineurs : soit des filles soit des gar-

çons en bas âge —, son curateur éventuel, son *stūr* le meilleur et l'enfant qui doit porter son nom (*frazand-i-nāmburdār*); il le doit ménager et même satisfaire; car comment ne pas envisager le cas, fréquent, où, le jeune homme, profitant de ses facultés juridiques, refuseait la tâche escomptée de curateur, tout en acceptant la part précipitaire de l'héritage, laquelle appartient, d'ordinaire, à quiconque exerce cette fonction.

Conféré à une jeune fille âgée de quinze ans, le baptême fait d'elle une Mazdéenne prête déjà pour le mariage. Dès lors, le sacrement permet à elle de se donner un prêtre comme directeur de conscience, de grandir aux yeux de ses parents et de jouir, dans la famille, d'une certaine considération.

Juridiquement, l'Iranienne réalise, alors, une demi-indépendance. Son père ne peut pas la marier sans demander son avis, ni la forcer à devenir *stūr*, et « curatrice », de quelqu'un dont elle ne voudrait pas. Quand elle travaille, le père n'a aucun droit à l'argent ainsi gagné (*kār-vindišn*); il ne lui est même pas permis de refuser, par mesure de sanction, la nourriture, l'assistance, l'habillement et l'argent de poche qu'il doit à son enfant.

D'ailleurs, le père traite rarement sa fille en pensionnaire, car avoir une fille majeure et mariable est, pour lui, le plus grand bien: elle lui est plus attachée, plus utile même, qu'un fils. Elle ne pourrait, pour le mariage, se passer impunément de sa *sardārīh*, de l'autorisation paternelle, ni jamais refuser le préciput qui ferait d'elle sa curatrice (*stūr*), l'exécutrice de son testament et l'administratrice de ses biens. Il la doit donc traiter avec égards et considération, surtout, s'il n'a pas de fils naturel, ou adoptif. En ce cas, il doit même, la regarder comme son unique héritière, placer tout son espoir en elle, et en faire l'objet de tous ses soins, le but de son existence, laisser à elle tout le patrimoine et lui donner la plus belle dot qu'il peut.

Cet état d'indépendance et cette estime dont jouit la jeune Iranienne, ne sont, cependant, que les résultats des conquêtes récentes, faites vers la fin de l'Empire, par la femme mazdéenne.

Ayant lieu prématurément, l'investiture ne conférait, jadis, à la jeune fille aucun avantage civil et la maintenait, toujours, sous le joug patriarcal. C'est seulement depuis le III^e et surtout vers la fin du V^e et durant tout le VI^e siècle que l'Iranienne s'est petit à petit émancipée. Les vraies réformes émancipatrices se réalisent au VI^e siècle. Tandis que Vahrām-Sāt et Pusān-Veh se cramponnent à l'ancien droit et entendent conserver la vieille autorité du

dūtak-sardār, les juristes de la nouvelle génération (2^e moitié du VI^e s.), à tendance nettement libérale, veulent accorder à la femme, néanmoins, une partie des libertés dont jouit l'homme. Zurvāndāt-i-Yuvān-Yam et Vāy-Ayār sont les principaux défenseurs de la cause féministe. Farrux nous a conservé quelques-uns de leurs verdicts. Déjà, sous Chosroès II, l'Iranienne ayant reçu le premier sacrement peut, librement, jouir du produit de son travail et choisir, pour époux, l'homme de son cœur⁷⁷; et, pour tout ce qui l'intéresse, son avis importe plus que l'inclination paternelle. La loi la protège contre l'arbitraire et la mauvaise volonté du *pater-familias*, tandis que l'opinion publique l'encourage à vivre, un peu, de sa vie propre. Quand elle appartient aux classes éclairées, elle est, d'ailleurs, tout à fait consciente de son avenir.

⁷⁷ *M.-h.-D.*, 36, 9-12, et 24, 7-10. Etc...

CHAPITRE SIXIÈME

Les autres rapports de parenté

L'union conjugale et la filiation adoptive instituaient, entre deux personnes, faisant ainsi partie d'une même famille, une parenté particulière et essentiellement conventionnelle, reposant sur un contrat, tandis que la filiation naturelle, ou légitime, en créait une, également particulière, mais basée, cette fois, sur le rapport naturel. Dans toutes ces relations, les deux personnes étaient, l'une à l'autre, liée directement, c'est-à-dire sans l'intervention d'une tierce qui, parente à la fois des deux, eût pu servir, entre elles, d'intermédiaire. Mais, par contre, dans la parenté générale, c'est toujours cette tierce personne qui sert de trait d'union entre les deux autres. Ainsi, le frère est lié au frère par l'intermédiaire du père; le grand-père à son petit-fils, par l'intermédiaire de son enfant et l'oncle à son neveu par celui de son frère.

Cet intermédiaire peut comprendre plusieurs personnes telles le père et l'oncle qui servent de trait d'union, entre deux cousins; le père, le grand-père, le grand-oncle et le fils de ce dernier qui unissent deux autres cousins, etc.

Si bien que notre étude de la parenté générale se ramène à celle des rapports entre parents, en ligne directe ou collatérale, et à divers degrés, ce qui veut dire l'étude de toutes les formes de la parenté, exceptées celles étudiées au cours des chapitres précédents.

Seulement, pour l'examen des rapports de parenté générale, nous pouvons distinguer deux cas: le premier, celui où la parenté est naturelle, le second celui où elle est à base d'un contrat. Les rapports entre frères et sœurs, cousins, grands-parents et petits-enfants, oncles et neveux, tantes et nièces, etc., relèveraient du premier et ceux entre beaux-parents et gendre, beaux-parents et bru — parenté générale et civile —, frères et sœurs adoptifs — parenté générale légale —, etc., rentreraient dans le second.

Comme ces divers rapports n'offrent pas toujours le même inté-

rêt, dans une famille patriarcale, nous donnons, dans cette étude, la priorité aux liens du sang, et à la parenté par les hommes, et ne parlerons des agnats et des parents par les femmes qu'assez brièvement.

Au second degré de la ligne collatérale, nous retrouvons les frères et sœurs. Leur parenté ne crée que des obligations éventuelles d'aide et d'assistance. Quant ils se marient, chacun de son côté, et deviennent, chacun, père ou mère d'un ou de plusieurs enfants, leurs rapports ne se maintiennent plus que sur le terrain sentimental, et dans le domaine de la pure affection; mais, dès que l'un d'eux a besoin de l'aide et de l'assistance de l'autre, ces rapports se précisent et imposent, à celui d'entre eux qui est en mesure de soutenir l'autre, des devoirs de solidarité extrêmement importants.

Ainsi celui, ou celle, d'entre eux qui est majeur doit prodiguer, aux autres, si les parents ou l'un d'eux venait à mourir, tous les soins que donnent, ordinairement, ces derniers aux mineurs.

Majeur, le frère doit assister les mineurs et les nourrir, dans la mesure de ses possibilités. Il doit les élever et les investir exactement comme eût fait le père; apprendre la profession familiale à un jeune frère; doter et marier une sœur cadette et gérer leurs biens. Les cadets doivent le respecter, l'obéir et le considérer comme un père. C'est à lui que la sœur cadette doit demander l'autorisation nécessaire pour le mariage.

Une sœur parvenue à la majorité doit être, si les parents manquent, comme la mère de ses frères et sœurs cadets et même, dans la mesure où elle le pourrait, la remplaçante de leur père.

Si plus tard, l'un manque d'enfant, l'autre doit, quand cela serait possible, lui donner l'un des siens, en vue de l'adoption. Au besoin, ils doivent porter secours, l'un à l'autre, charitablement et se soutenir, pécuniairement et même à titre gracieux. Ils doivent entretenir, en la manifestant dans les menus détails de la vie, la sympathie spontanée que la nature a mise en leurs cœurs. Ils doivent s'aider les uns les autres et chercher à se rendre mutuellement la vie agréable. Ils ne doivent jamais s'abandonner, ou se détester pour de l'argent ou pour n'importe quel avantage, ni se chercher querelle pour une raison ou une autre.

Iradj est, dans la légende iranienne, le héros qui symbolise l'amour fraternel. Quand ses frères lui cherchent noise et pré-

parent sa mort, il ne cesse jamais de les aimer et essaye même, jusqu'au bout, de les ramener à la raison. « O mes frères illustres qui m'êtes chers comme mon cœur et mon âme, leur dit-il, ne me prenez pas en haine, ne méditez pas vengeance contre moi. » Son père, Feridoun, applaudit à ces paroles : « Mon sage fils, lui dit-il, cette réponse pleine de vertu te convient, car ton cœur a préféré l'amour et les liens qui t'unissent à eux » ; tes frères qui cherchent ta mort sont des hommes dénaturés, car « celui qui vend son frère pour la terre ne mérite pas qu'on le regarde comme issu d'une race pure » ; et, en s'adressant à ses fils indignes, il écrit : « Dans son désir de vous voir, Iradj a jeté sa couronne, il vous a préférés à elle comme il convient à un homme noble... Puisqu'il est le plus jeune de vous, puisqu'il est digne de tendresse et d'amour, respectez-le, soyez bons pour lui, formez son âme comme j'ai formé son cœur » ¹. Le poète a, dans ces lignes, exprimé hautement et fidèlement l'idéal iranien de la fraternité, idéal qui s'inspire, uniquement, de l'amour. La fin du monde sera proche, affirme le *Bahman-Yašt*, le jour où « le frère n'éprouvera plus d'affection pour son frère » ².

La parenté en ligne directe, particulièrement quand il s'agit des liens qui unissent le grand-père aux petits-enfants, est néanmoins aussi solide que la fraternité. Le *napāt*, l'enfant d'un fils, mérite d'être regardé comme l'enfant propre. Envers lui, l'Iranien a, exactement, les devoirs qu'il aurait envers son propre fils, ceux d'un père ; car, un *napāt*, un petit-fils, est un successeur, un héritier en ligne directe. La *napti*, la petite-fille, elle aussi, peut, quelquefois, assurer la postérité de la famille. Faute de père, c'est au grand-père qu'il appartient de la donner en mariage, en lui accordant l'autorisation nécessaire.

Le grand-père, le *nyāk*, doit être, en échange, obéi au même titre que le père. Les grands-parents paternels doivent être particulièrement respectés ; autant à cause de leur âge et leur expérience de la vie, que parce qu'ils sont les plus anciens représentants de la famille et l'image vivante des ancêtres. Déjà ils doivent avoir leur part du culte réservé, en l'honneur des ancêtres, aux chefs trépassés de la maison. Leur personne est sacrée, leurs vœux sont des ordres et leur satisfaction une action de grâce ;

¹ Le S.-N. : *Livre de Feridoun et de Minoutchehr*, Paris 1924, pp. 98-101.

² B. Y., II, 30.

aussi est-ce faire œuvre pie que les obéir sans réserve. Les aider dans la mesure du possible, témoigner envers eux de tendres attentions, essayer d'introduire dans leur existence, souvent assombrie par l'âge, de douces joies seront les préoccupations constantes des petits-enfants. Adoucir leurs derniers jours, apaiser chez eux la tristesse de l'homme qui se sent mourir est une exquise charité.

Le mazdéisme frémit d'horreur en songeant aux calamités qui frapperont le monde agonisant et, particulièrement, à l'irrespect où finiront par tomber les vieilles gens. Quand approchera la fin du monde, s'écrie un oracle, « les jeunes gens seront appréhensifs, ils deviendront vaniteux et leur cœur ne s'élèvera plus dans la joie »³.

Au troisième degré de la ligne collatérale de la parenté, le *tūiryā*, l'oncle paternel, reste, après le frère et le grand-père, le parent le plus proche de l'Iranien. Il est pour lui une sorte de père; car, ses devoirs envers le neveu, le *brātrūya*, le fils du frère, sont comparables à ceux qu'il aurait envers son propre enfant. Il devrait élever les enfants de son frère comme les siens, instruire le neveu, l'établir et, s'il a une nièce, une *brātrūyā*, l'autoriser en vue du mariage. La *sardārīh*, le pouvoir familial, pourrait passer entre ses mains. Mineur, l'Iranien doit, à défaut de frère majeur, et de grand-père, l'obéir⁴.

La tante paternelle, la *tūiryā*, parente de la ligne collatérale, au troisième degré, pourrait devenir tutrice et se charger de l'éducation de l'enfant de son frère⁵.

Neveux et nièces (*brātrūya* et *brātrūyā*) peuvent, enfin, devenir par suite d'une adoption, l'enfant de l'oncle paternel; ce dernier, doit, au besoin et de préférence, choisir pour fils celui de son frère.

Au quatrième degré de la ligne collatérale, les liens de parenté restent toujours solides. Le fils de l'oncle paternel, le *tūiryō-puōra*, est, en somme, un proche au même titre que son père. Sa sœur, la *tūiryā-duḫḍar*, est toute désignée pour devenir la femme de l'Iranien. Ils doivent être considérés, par lui, comme s'ils étaient ses frère et sœur. Les devoirs de charité et de parenté, entre

³ B. Y., II, 44.

⁴ RR., I, 179.

⁵ S. n. S., 43-13.

cousins germains, sont très grands. Ils sont aussi importants que ceux de la fraternité.

Au cinquième degré de la parenté, en ligne collatérale, l'Iranien trouve l'enfant de son cousin germain. Le petit-fils de l'oncle (*tūiryō-napāt*) et sa petite-fille (*tūiryā-napti*) ont, envers lui, les mêmes droits et devoirs que précédemment.

Les parents par les femmes, même par la mère, sont peu considérés dans une famille purement patriarcale; aussi la religion mazdéenne, dont telle est la conception familiale, y attache-t-elle, peu d'importance. L'idiome iranien n'a même pas de mots pour les désigner.

Il semble, cependant, qu'à une époque reculée les Iraniens aient réservé le mot *nāfah* (proprement *umbilicus*) à la lignée maternelle, par opposition au terme *taoxmān* (proprement *sementis*) qui désigne la descendance par les mâles. A l'époque avestique, pourtant, cette différence semble disparaître puisque, déjà, les deux expressions s'emploient pour désigner le même groupe : la famille. Les deux expressions sémitiques *raham* (*utérus*) et *sulb* (*genitalia*), primitivement désignant, chacune, une catégorie des parents — les maternels et les paternels — et signifiant aujourd'hui, en arabe, « parenté », « famille », rappellent, également, une semblable évolution.

La descendance par le *nāfah* (*umbilicus*) est, d'ailleurs, une croyance fort ancienne. Les dieux indiens Brahma, Çiva et Vichnou sortent du nombril de la grande divinité, Mahādeva, par une tige de lotus. Le mot *nāfah*, que nous retrouvons, seulement, dans l'Avesta récent, signifie tantôt « famille », tantôt « parenté » : l'une et l'autre, dans leur sens le plus large lequel comprend les agnats et le cognats. Les parents du côté paternel sont appelés *nabā.nazdišta-*, littéralement, les « proches du *nāfah* », et les autres, ceux du côté maternel, *nāfya-*, les gens du *nāfah*. Cela peut encore être rapproché de l'expression sémitique *arhām* (au singulier *raham*, c'est-à-dire *utérus*) qui signifie les parents par la mère, les agnats.

Le pehlevi traduit le néo-avestique *nāfya-* par *patvandān*⁶, c'est-à-dire « alliés ». Ainsi donc la famille iranienne n'est plus, depuis l'époque néo-avestique, basée sur la seule parenté patriarcale, puisque, dans son sein, elle comprend, également, les agnats et

⁶ A. i. W. b., 1062.

les alliés. Ce demi-patriarcat est à coup sûr le résultat du mélange de deux groupes, l'aborigène, le pré-iranien, et l'allogène, l'iranien, l'un matriarcal et l'autre patriarcal, et c'est ainsi que nous pouvons expliquer, au sein même du mazdéisme, la présence d'une double conception familiale. Seulement, à l'époque sassanide, la vraie parenté, celle qui est éternelle et reconnue par Ohrmazd, c'est la cognation, alors que l'autre parenté, celle instituée par agnation (*patvand*), est considérée comme éphémère et temporelle (*patvand-i-gētēh*)⁷ et sans aucune signification religieuse spéciale.

Sans importance dans la vie d'outre-tombe, l'agnation compte, néanmoins, dans cette vie-ci et le fait d'avoir des alliés forts et riches ne doit pas être trop dédaigné. D'ailleurs, l'Iranien sent bien qu'il y a entre lui et ses agnats plus d'un lien de parenté. Il voit bien qu'il y a, entre eux et lui, parfois une certaine ressemblance physique et morale qui trahit une communauté partielle du sang et il commence par tenir compte de ses parents maternels, de son *patvand*, au même titre que de ses cognats (*tōhm*). L'usage s'établit, en même temps, de consolider les liens de l'agnation par ceux de l'adoption.

L'adoption de l'enfant d'une fille n'est-elle pas préférable à celle d'un garçon, complètement étranger à la famille ? Le légendaire Feridoun n'avait-il pas adopté Minoutchehr, l'enfant de sa petite-fille Māhāfarid ? L'adoption d'un cousin du quatrième degré de la ligne collatérale, du côté maternel — c'est-à-dire du fils du frère de la mère —, n'est-elle pas préférable à celle d'un cousin du côté paternel, mais si éloigné qu'on le connaît à peine ?

Les souvenirs du matriarcat qui précéda, sur le Plateau, la conception patriarcale de la famille, sont toujours vivaces. Ses vestiges, sous forme de coutumes matrilocales, persistent au sein même du mazdéisme et coexistent à côté du patriarcat. Le peuple donne même, à chacun des parents maternels, un nom spécial. L'Iranien du Caucase, l'Ossète, se fait venger par le frère de sa mère, le Bactrien reconnaît au sien, d'autres droits. De même qu'il appelle sa mère *dāyak*⁸, c'est-à-dire « nourrice », l'Iranien donne au frère de celle-ci le titre d'« éducateur » (*dāyeak* en arménien). Ce titre, inconnu des textes pehlevi et persans, n'en a pas moins été conservé par le peuple. Le persan l'a conservé

⁷ P.-N., XIX, 19-20.

⁸ *GānpE.*, 539.

sous la forme *dāī*, le pachtou — le dialecte de l'Afghanistan — sous celle de *dāyi*. Le béloutchi le connaît également et le prononce *dāī*.

La sœur de la mère a eu également un nom spécial qui n'est pas signalé par les textes, mais qui est cependant répandu chez les Iraniens modernes. A Ispahān, on le prononce *dāīzeh*. Les cousins maternels ont également des noms spéciaux.

L'alliance enfin créée, entre les principaux membres des familles conjointes, des rapports bien définis de parenté. Solides entre la femme et son beau-père, ces derniers le sont moins entre l'homme et le sien. Jadis, du temps de la famille strictement patriarcale, le gendre était un étranger. Mais, depuis que l'Iranien s'est fixé, sur le Plateau, et a pris contact avec l'élément aborigène, il voit, dans le mari de sa fille, un allié, un *zāmātar*. Il se sent, de plus en plus, lié à son gendre.

Sur la formation de ce nouveau lien de parenté, l'influence indigène est grande. Aujourd'hui encore, tandis que le Kafir du Haut-Oxus — le Wakhī — considère son beau-fils comme un quelconque client auquel il a vendu sa fille, l'Iranien du Moyen-Oxus — le Tadjik du Zarafchan — regarde son gendre comme une sorte de fils qu'il héberge chez lui, conformément à un usage matrilocal, pendant un certain temps.

A l'époque sassanide, les relations entre gendre et beau-père, entre *zāmāt* et *χ'āsūra*, sont très solides. Les charges du jeune homme sont particulièrement lourdes quand le beau-père n'a pas de successeur mâle. Il doit lui donner l'aîné de ses enfants. Quand le beau-père a un garçon, non encore investi et en bas âge, le gendre doit être prêt pour exercer, au besoin, la tutelle. Dans l'un et l'autre cas, il doit, le moment venu, gérer les biens du beau-père et diriger ses affaires. Il doit être charitable et ne refuser à ses beaux-parents aucun secours en son pouvoir.

Naturellement, vis-à-vis d'eux, il ne doit pas se montrer trop exigeant. La fin du monde sera annoncée, entre autres signes précurseurs, par l'acharnement avec lequel le gendre importunera son beau-père. Il l'agrippera alors comme un mendiant (*kīdyāk* ?) ⁹.

Les relations avec la belle-mère sont très délicates. Il faut ménager beaucoup la vieille dame surtout quand on doit s'associer à elle pour exercer la tutelle sur les belles-sœurs et les beaux-frères en bas âge.

Les liens qui attachent une jeune femme à ses beaux-parents sont plus solides encore ; car, de tout temps, une bru a été une fille adoptive. Achetée par le beau-père, celle-ci était, dans l'ancienne famille patriarcale, une véritable esclave. Mais, depuis que la pyramide familiale s'est scindée en petits tronçons, et que l'autorité patriarcale s'est affaiblie, au profit du pouvoir civil, elle jouit d'une certaine liberté. Le mazdéisme et les réformes sociales du ^{vi} siècle ont contribué, peu à peu, à son affranchissement progressif. Au ^{vi} siècle, elle échappe, partiellement, au joug de ses beaux-parents. Cependant, la cohabitation avec eux nuit beaucoup à son indépendance¹⁰.

Ses rapports avec le beau-père sont les plus précis et les mieux définis. La *sardārih*, c'est-à-dire la *potestas*, appartient à ce dernier tant qu'il n'est pas mort, le beau-père exerce l'autorité familiale, en sa qualité de *pater-familias*, et la jeune femme le doit considérer comme son père.

Sans être aussi nettement définis, les rapports les plus délicats sont ceux qui soumettent la jeune mariée au joug de la belle-mère. Celle-ci, en vérité, n'est pas toujours commode et vivre sous sa dépendance est pour une jeune femme d'environ une vingtaine d'années, un long martyre. Aussi est-ce, à bonne raison, que la jeune fille s'inquiète, avant ses fiançailles, de l'humeur de sa future belle-mère.

¹⁰ *Uff.*, 304.

CHAPITRE SEPTIEME

La parenté et la mort

La mort ne dissout pas la parenté iranienne. Civilement ou légalement, l'homme et la femme, le père et l'enfant adoptif sont à jamais liés et, indissolublement, comme par le lien du sang. La rupture du lien adoptif et le divorce ne pourraient être que les conséquences fatales de la déchéance et de l'indignité de l'un ou de l'autre des alliés. Autrement la parenté demeure un lien attachant les hommes même pendant la vie d'outre-tombe. L'acte nuptial lie les époux pour l'éternité. L'adoption n'intéresse que la vie future. La rupture de ces liens sacrés est plutôt rare. Presque toujours, elle est causée par la faute de l'un des deux intéressés. L'infidélité, l'insubordination, la dissimulation des menstrues, ou encore la pratique de la sorcellerie rendent la femme indigne de la vie conjugale. Le refus de nourriture, de vêtement ou de toute autre chose, promise expressément et par contrat, amène la déchéance du mari. La dissolution de la parenté légale procède du même principe. Toute négligence du devoir adoptif rompt l'adoption. Chose remarquable, le lien du sang lui-même peut quelquefois se rompre. Ainsi, en cas d'indignité: l'homme refusant à son enfant nourriture et assistance (*x'ārišn* u *dārišn*) déchoit de sa paternité.

Toutefois, il convient d'ajouter à ces cas de rupture provoquée par l'un ou l'autre des intéressés, celui où l'un de ces derniers se voit amené à renoncer à la parenté. La renonciation à la *sardārīh*, c'est-à-dire au pouvoir familial sur un enfant, en faveur d'un citoyen en quête d'adoption ou de mariage, est un cas qui se présente tous les jours. Celui qui donne sa fille en mariage, ou renonce à son enfant pour le laisser adopter, en abandonnant ses pouvoirs de chef de famille, de *dūtāk-sardār*, abdiqne, en effet, de ses droits et devoirs de *pater-familias*, par une renonciation plus ou moins volontaire.

Autrement, loin de la dissoudre, la mort présente à la parenté

une occasion unique de s'affirmer, de se manifester par l'observance du deuil, par le culte du mort et de montrer son attachement, d'éprouver sa solidarité, par la succession et par l'exercice de la tutelle.

I. LA MORT ET LA PARENTÉ SUR LE PLAN MORAL

§ 1. — *Le deuil*

L'Iranien porte le deuil d'un parent qui vient de mourir. Dès le départ du convoi funèbre, avec les autres parents, il se réunit dans la maison mortuaire. Il fait allumer un feu purificateur à l'endroit où était placé, avant d'être enlevé, le corps du disparu. Il y fait jeter du santal et de l'encens. Il y fait allumer une lampe, près de laquelle il fait poser des vases, remplis de fleurs, renouvelées soir et matin. Pendant dix jours, si c'est l'hiver, et pendant trente jours, si c'est l'été, il ne doit, lui-même, s'approcher du lieu mortuaire. Pour rendre le local habitable, il le fait laver, enfin, au bout de ce délai. En dehors des purifications rituelles, il a d'autres devoirs. Ainsi, durant les trois jours qui suivent le trépas, il doit renoncer à la viande et se contenter d'une nourriture composée de légumes ou de poissons, repas qu'il aura fait préparer et cuire chez un ami¹. Il assiste avec les autres parents aux repas funèbres, offerts en l'honneur du défunt le quatrième, le dixième, le trentième et le jour anniversaire (*sāl rōz*) de la mort. Ce sont de vraies fêtes à l'occasion desquelles parents et amis envoient à la famille éprouvée des plateaux chargés de fruits, de sucreries et de dîner préparé. La famille du trépassé donne les vases en métal et les ustensiles qui ont servi aux cérémonies religieuses aux parents obligeants, à titre de souvenir.

Le troisième jour, au *gāh-i-uzīrīn*, c'est-à-dire de la moitié de l'après-midi jusqu'à l'apparition des étoiles, on célèbre la cérémonie d'*ūṭamnā*. Les parents s'assemblent, pour réciter ensemble, la prière du *gāh-i-uzīrīn*, le *Srōš-hādoxt*, le *patūt* et l'éloge funèbre du défunt, à l'occasion d'une prière en l'honneur de Sraōša. Au

¹ S. n. S., XVII, 1-2; S.-D., LXXVIII, 1-2.

bout de cette récitation on annonce les donations faites par les parents et les amis, pour commémorer le souvenir du défunt et les legs que le défunt lui-même a faits. La célébration de cette cérémonie appartient au mari si la défunte est une « souveraine », au père si le mort est un enfant, au patron si le trépassé est un domestique (*D.-D.*, LV, 1 et 2).

Pendant ces cérémonies, il faut se montrer joyeux. Les larmes sont interdites. La lamentation équivalait à un péché (*A.-V.*, XVI).

Chaque année, le jour anniversaire de la mort, on doit célébrer une fête et servir un repas funèbre, en l'honneur du défunt.

Le deuil à porter dépend de la manière dont la mort est survenue. Celui qui, avant de fermer les yeux, n'a pas eu la force, ou le temps, de prononcer la prière de l'*Ašəm-Vohū*...², et professer la foi zoroastrienne et qui est *tanū-pərəθa*³, mérite un deuil plus long que le « juste », le *dahmān*, qui en a eu le courage⁴.

L'observance du deuil dépend, également, du degré de parenté. Ainsi, le deuil est porté, plus ou moins longtemps, selon que l'Iranien est plus ou moins rapproché du défunt. Le père, la mère, le fils, la fille, le frère et la sœur ont, chacun, droit à un deuil de trente jours. L'époux et l'épouse, à un deuil de six mois; les petits-enfants et les grands-parents, à un deuil de vingt jours. Le frère et la sœur du père, à un deuil de quinze jours. Les cousins-germains et les cousines du quatrième degré, à un deuil de dix jours et leurs enfants, qui sont parents au cinquième degré de la ligne collatérale, ont droit, chacun, à cinq jours de deuil⁵. Le frère porte le deuil pour la sœur et inversement. Mais, en ligne directe de parenté, chacun porte le deuil pour son sexe : la fille pour la mère, le fils pour le père, etc. L'inverse est également la règle : le père porte le deuil du fils et la mère celui de la fille. Cette règle ne s'étend pas aux collatéraux : neveux, nièces, oncles, tantes et les parents du quatrième et du cinquième degré ont, indépendamment du sexe, droit à un deuil de vingt, de quinze, de dix et de cinq jours.

L'usage des Parsis modernes diffère de l'ancien. Ces derniers n'observent le deuil que pendant trois jours seulement, quel que

² *Yt.*, XXI, 14-15.

³ *S.-D.*, XLV, 9.

⁴ *V.*, XII.

⁵ *ibid.*.

soit le degré de parenté. Ils admettent de plus, à la manière des Indous, les lamentations ⁶.

§ 2. — *Le culte du mort*

À l'observance du deuil, s'ajoute le culte des ancêtres.

L'Iranien offre, aux mânes de ses parents morts, des libations et des sacrifices. C'est là une vieille coutume des peuples indo-européens. On connaît l'usage des Gréco-Romains. On sait que les Indiens adoraient leurs *pitáraḥ*. Les peuples iraniens célébraient, de même, des fêtes en l'honneur des ancêtres. « Nous avons les tombeaux de nos pères, fait dire à Darius le roi des Scythes, trouve-les et essaye de les renverser : tu connaîtras alors si nous combattons pour les défendre ! » ⁷ Les Alains, qui ne sont autres que les Saormates des auteurs grecs, sacrifient des chevaux aux mânes de leurs familles. De nos jours, on a découvert dans leurs tombeaux à Pokrovka, non loin d'Orenbourg — ils datent du v^e siècle avant notre ère — des ossements de chevaux en quantité considérable ⁸. Les Iraniens du Plateau suivent le même usage : ils honorent leurs pères et les grands de leur nation. Les *Tido Tchi* (*Tadjiks*) — c'est le nom des *Parsavdn* (Parthes) que les Chinois donnent à tous les autres Iraniens —, disent les annales « célestes » des années 738-771, honorent leurs ancêtres. « Le deuxième jour du deuxième mois, disent-elles, chacun (d'eux) offre des libations à ses mânes. » ⁹

Pourtant les savants ne sont pas d'accord quant à l'origine du culte iranien des ancêtres. Il s'agit, d'après eux, de résoudre la question de savoir, si oui ou non, Zarathoustra a reconnu ce culte. Mais nous préférons laisser de côté cette question et, tout simplement, observer ici que la réforme zoroastrienne n'a jamais touché tous les problèmes de la pratique religieuse. Dans sa partie zoroastrienne et ancienne, l'Avesta reste muet à ce sujet et ce mutisme, lui-même, doit être considéré comme une approbation tacite du culte réservé aux ancêtres. De plus, si le XIII^e Yašt s'étend volontiers sur cette question en honorant les mânes des

⁶ *Parsis*, 194.

⁷ Herod., IV, 127.

⁸ Rostovtzeff, p. 121.

⁹ Ujff., p. 92.

apôtres et des saints, cela indique suffisamment la compatibilité de ce culte mazdéen avec l'enseignement zoroastrien. Il ne s'agit pas ici de l'immixtion de quelque superstition vulgaire dans le Livre Sacré¹⁰. Nous pensons sur ce point être de l'avis de M. J. Hope Moulton.

Le culte est réservé aux *fravahrs* et non pas aux mânes, à la partie immortelle des ancêtres et non pas à leur esprit. En effet la théologie iranienne distingue cinq parties différentes dans la création de l'homme : (1°) l'*ahu* serait la vitalité, ce que les Latins appelaient *ego*; (2°) la *dānā* serait la perception; (3°) le *baodah*, le sens; (4°) l'*urvān*, l'âme et (5°) la *fravāšāy*-, la partie immortelle¹¹. Celle-ci est la seule à survivre à l'individu. Le grand Bundahišn traduit ces termes néo-avestiques par les expressions médio-iraniennes (1°), *tān* (2) *yān*, (3) *ruvān*, (4) *adēnak* et (5) *fravahr* et l'exégèse pehlevie nous fournit, à leur sujet, les explications suivantes : *tan*, c'est le corps, la partie matérielle qui, sous l'action du démon Nasū (celui qui donne la mort), retourne à la Terre; *yān*, c'est la vie, le souffle qui, pressée par le trépas, retourne au Vent; l'*adēnak*, la forme, tient du feu, son principe, et sous l'attaque du démon se sépare du reste et monte au Soleil; mais l'*urvān* et la *fravahr* ont une meilleure destinée, car, n'étant ni terre, ni eau, ni feu, ni vent, ils sont d'une nature supérieure, immatérielle et digne de l'immortalité. La *fravahr* est l'élément divin, celui qui est issu de l'essence divine et qui est chez le seigneur Ohrmazd (*fravahr ān-i pēs i-Ohrmazd-i x^vatāy*), auprès de qui il doit finalement retourner¹². Quant à l'*urvān* — *ruvān* en pehlevi —, l'âme, qui est inséparable de la *fravahr*, c'est l'élément qui avec le secours des sens, voit, entend, parle et connaît. Il est intimement mêlé à la *fravahr*, c'est pourquoi, quand celle-ci abandonne le corps, tout reste inerte (*kā fravahr hač tan yut bavēd tan šud-zōr u akār mānēd*) et sans force¹³. Le cinquième et le sixième élément, donc, forment ensemble un complexe indivisible et irréductible (*ruvān ō fravahr patvast ku-sān ruvān murnjīnitān mā tuvān*) où l'âme, jointe à l'immortalité, échappe au péril fatal et monte auprès du Seigneur Ohrmazd.

¹⁰ E. Rr. Eth., l'article *Ancestar-worship : Fravashay*; Modi, *Ceremonies...*, pp. 467-79

¹¹ Yt., XIII, 155.

¹² Darmesteter, Z.-A., II, 500; Blochet, dans la R. H. Rr., 32, 104.

¹³ A. i. W. d., 992.

L'immortalité de l'âme s'explique donc par son affinité et par son intimité avec la *fravahr* et c'est cette dernière partie de l'homme qui mérite d'être honorée. Dès lors, il est clair, que pour rendre hommage à ses ancêtres, l'Iranien doit s'adresser aux *fravahrs* de ces derniers.

Quel est le sens de ce culte ?

Les pères et les prédécesseurs méritent qu'envers eux on témoigne le plus grand respect ; car, si Dieu mérite l'adoration de l'Iranien, comme un créateur et comme un bienfaiteur, les ancêtres le méritent, également, comme les agents et les représentants de la divinité et ceux qui lui ont transmis l'essence divine. D'ailleurs les *fravahrs* sont, si l'on peut dire, les parcelles de la divinité ; elles sont puissantes, bienveillantes et naturellement exigeantes. Elles sont des génies protecteurs, en quelque sorte, qui, moyennant satisfaction, accordent leurs bonnes faveurs. Elles sont, sinon dieux, des esprits néanmoins puissants qui, servis bien ou mal, peuvent attirer sur l'Iranien des bénédictions ou des malédictions. Celui-ci éprouve vis-à-vis d'eux de l'espoir et de la crainte. Pour s'attirer leurs faveurs, il leur consacre, donc, un culte, en leur offrant des libations et des sacrifices.

Jadis l'Iranien adorait les mânes de tous les fidèles, de tous les clans et ceux de toutes les tribus professant le mazdéisme ; mais, au fur et à mesure que les cadres archaïques s'effondrent, que les clans et les tribus disparaissent, il réduit son culte aux seuls ancêtres de la maison, aux *fravašyō nmānyā*¹⁴ qui ont particulièrement droit aux honneurs. Naturellement, les aïeux, surtout ceux de qui l'Iranien descend en ligne directe, méritent à eux seuls plus d'honneur que tous les lointains ancêtres. Il faut rendre le culte, en particulier, aux pères, aux mères et aux proches parents, dira plus tard le *Sad-Dar-i-Bundahišn*¹⁵ qui s'inspirera en cela du *Vedēvdāt*¹⁶ et des *Yašts*¹⁷.

Les mânes sont spécialement adorés, durant les fêtes qui terminent le mois consacré à *Spenō-Armäd*, originellement déesse de la terre. Elles sont appelées *Fravardigān*, c'est-à-dire les *fravahrs*, mais l'expression sacrée qui les désigne est *hamaspaθmēdīm*, dérivée du néo-avestique *hamaspaθmaēdayā*, ou fête des âmes¹⁸.

¹⁴ *Yt.*, XVII, 18.

¹⁵ XIII, 1.

¹⁶ XV, 13.

¹⁷ XXIII, 4 ; XXVI, 6.

¹⁸ Geiger, *Civ. E. Ir.*, p. 112.

Ces fêtes changent de date dans l'année astronomique ; car, pour établir la concordance de l'an zoroastrien avec l'année solaire, on intercalait un mois, tous les cent-vingt ans et, alors, on plaçait les fêtes, après ce mois. Parfois on attendait deux cent quarante ans, pour y intercaler une période supplémentaire de deux mois. Ainsi de 399 à 420 de notre ère, on intercale deux mois après le huitième mois, qui est consacré aux *Eaux fertilisantes* (*Abān*) et on continue, depuis, à placer les cinq jours épagomènes entre le huitième et le neuvième mois, consacré au *Feu* (*Aður*).

Dès l'an 540 de notre ère, on négligea de procéder à l'acte d'intercalation et l'année zoroastrienne s'écarta considérablement de l'année astronomique¹⁹. Ainsi, la fête des âmes ne correspondait pas toujours à l'équinoxe du printemps. Sous Yaztakart I^{er} (399-420), elle tombait au mois de mars, tandis que, plus tard, sous Chosroès II, elle avait lieu au mois de février.

Ces fêtes durent cinq jours quand l'année est normale et dix quand elle est bissextile. Les cinq jours ordinaires sont appelés Art, Aštāt, Asmān, Zāmdāt, Mahrspand et Anākrān, tandis que les cinq jours épagomènes sont consacrés aux *Gāsānbārs*.

Pour honorer les mânes et s'attirer leurs faveurs, on célèbre, pour eux, un culte semblable à celui consacré aux dieux. Ce culte est célébré devant un autel domestique. Dans une pièce bien nettoyée et blanchie à la chaux, on place sur une table de marbre des vases de cuivre, ou d'argent, remplis d'eau, avec des fleurs. L'eau est changée quatre fois durant la fête. Le santal brûle sur le feu domestique, où l'on jette, de temps à autre, des parfums et de l'encens. Le *dūtak-sardār* officie, jouant son antique rôle de *paterfamilias*. La *katak-bānūk*, qui est la maîtresse de la maison, prépare la farine pour cuire le gâteau sacré (*darūn*) et verse les boissons sacrées dans plusieurs coupes de métal. Ces offrandes seront déposées sur le toit de la maison ou au sommet des tours appelées *daḡmak* et dans lesquelles se trouvent les ossuaires (*astū-dāns*) des morts²⁰. Les vapeurs s'échappent des fumigations de genièvre, l'odeur de l'encens se répand et les parfums envahissent l'air de la maison. Alors les mânes s'approchent de la terre en se demandant : « Qui nous honorera ; qui nous offrira un sacrifice ? » et ils sentiront les parfums, goûteront les offrandes (*myazd*) et en béniront les auteurs²¹.

¹⁹ Biruni, *Chronology...*, pp. 38, 55-56.

²⁰ *idem*, p. 210.

²¹ *S.-D. B.*, LII, 1 ; XIII, 2.

Les offrandes ne suffisent pas pour gagner leurs faveurs; il faut, pendant ces jours, leur adresser des prières spéciales, faire le *yazišn* et l'*āfrīmagān* et les invoquer, surtout, pendant le dernier jour de la fête. Si les mânes sont satisfaits, ils remontent au ciel, la joie dans l'âme (pa *χʿašnūd ruvān*) en bénissant la maison, son maître, sa maîtresse et ses habitants (*āfrin kunand ēn χānah rā u kaδχudā ra u kaδbānū rā u kasān i rā ki dar ēn χāna bāšand*)²².

Les rapports avec les mânes ne s'arrêtent pas là, et l'Iranien peut invoquer les siens, toutes les fois qu'il se sent menacé d'un danger. D'ailleurs, ils ne manquent jamais de lui porter secours. Ils guident sa main durant les combats. Ils attirent sur lui les bienfaits d'Ohrmazd, la force et la santé. Ils protègent sa femme et ses enfants²³. Aussi faut-il les satisfaire autrement que par des sacrifices. Pour leur plaire, l'Iranien doit fonder un foyer, prendre femme et engendrer des enfants. Il y a aussi, au cours de l'année, d'autres occasions de leur témoigner sa gratitude: le premier mois (*fravardēn*) et le XIX^e jour (*fravardēn*) de chaque mois leur sont spécialement consacrés.

Enfin le culte des ancêtres s'applique à celui des astres. Comme les *pitārah* des Brahmanes, les *fravardigān* correspondent aux étoiles. Parmi les Iraniens modernes, les Tadjiks du Zarafchān croient encore à la nature stellaire des mânes dont le symbole reste, toujours le genièvre, appelé *arčā*²⁴.

II. LA MORT ET LA PARENTÉ AU POINT DE VUE ÉCONOMIQUE

§ 1. — Le sort du patrimoine à la mort du père

A l'époque où le collectivisme gentilice existait, la question de la succession ne se posait encore pas; car, le *nmānopaitiš* mort, l'aîné de ses fils devenait le maître incontesté du patrimoine, à l'exclusion de tous les autres. A défaut de fils, c'est au frère

²² *ibidem*, XIII, 4; LII, 5-6.

²³ *Yt.*, XIII, 9.

²⁴ *Die Pamirtadschiks*.

qu'il appartenait de remplacer le défunt. Le partage du patrimoine était toujours interdit. Il ne devint plus tard la règle qu'avec l'apparition et le développement de la richesse mobilière.

Il y a encore quarante ans, les Aryens du Waxān connaissaient ce système. Le fils aîné, né d'une mère libre, héritait de la *patria potestas* et de tout le patrimoine, à l'exclusion des femmes, des filles et des cadets. Ces derniers avaient beau se soulever et réclamer leurs parts, les *clansmen* étaient toujours là, prêts à les soumettre ou, au besoin, à les excommunier²⁵. Ces troubles, remarquait déjà Robertson, étaient fomenté à cause du voisinage de l'Islam qui ordonne le partage du patrimoine et n'en exclut personne. Depuis 1886, le roi de l'Afghanistan a soumis le Waxān et converti à l'Islam les anciens Kafirs (Infidèles) qui ont ainsi abandonné leurs usages du passé. L'intégrité et l'indivisibilité du patrimoine étaient d'ailleurs connues de tous les anciens Indo-européens. Ainsi les peuples védiques ne connaissaient pas le partage²⁶, tout comme les Grecs des temps homériques.

Cette coutume, qui est essentiellement gentilice, était observée, au début, par toutes les classes sociales, pauvres ou riches; mais, la seule noblesse était assez conservatrice pour ne pas l'abandonner aussitôt qu'apparaîtrait le partage. Plus tard, dans les rangs de la noblesse, le fils aîné héritait du patrimoine avec le consentement du roi. L'aliénation du domaine noble restait interdite; car, le fief²⁷ était censé venir du roi, moyennant certaines redevances féodales. Un oracle annonçant la fin du monde pleurerait « les nobles, les grands et les dahikāns qui aliéneraient leurs patrimoines et abandonneraient leurs foyers ». Après la chute de l'Empire, les envahisseurs arabes confisqueront une partie des fiefs. Au ix^e siècle, le calife Al-Mamoun proposera, vainement, au spāhbaḍ du Tabaristan, de lui vendre une partie de ses fiefs du Mazandaran. Le spāhbaḍ s'indignera contre l'usurpateur de la couronne des Sassanides, et son ignorance des choses iraniennes, en répondant: « Je ne vendrai jamais nos domaines; l'aliénation d'un fief est chez nous une coutume honteuse »²⁸.

Les biens meubles, par contre, ont été considérés partageables dès la plus haute antiquité indo-européenne. Les Kafirs de l'Hin-

²⁵ Robertson, pp. 447-76.

²⁶ J. Jolly, *Outlines...*, p. 90.

²⁷ Tansar, p. 222, le mot *mostaqill*.

²⁸ Marachi, p. 160.

dou-Kouche, tout en regardant le patrimoine comme indivis, admettaient le partage des animaux domestiques — nous n'avons pas dit des troupeaux — et des habits ayant appartenus au défunt, mais l'aîné des fils de ce dernier avait toujours droit à un bœuf et à un habit de danse en plus²⁹. Les anciens Indiens de même respectaient le patrimoine tout en partageant le mobilier. Les ustensiles du culte domestique restaient propriété commune. Il y avait, ainsi, deux sortes de biens. Ceux qui étaient la propriété du groupe et qui servaient à toute la famille étaient impartageables et inaliénables. Mais ceux qui étaient la propriété personnelle pouvaient être aliénés et, au besoin, partagés.

Telle était la conception patrimoniale et telle devait être la notion successorale des Iraniens longtemps après la dissociation des clans; mais, l'argent, la richesse mobilière par excellence, s'introduisit bientôt chez eux, pour révolutionner leur droit successoral. La conquête de la Lydie, puis celle de tout le monde antique, les enrichirent considérablement. L'or de Crésus s'entassa à Pasargades, les richesses de l'Orient s'accumulèrent à Persépolis. Exempts de tout impôt, les Perses et les Mèdes s'enrichirent, aux dépens des peuples vaincus. La propriété foncière, sur laquelle était basée la société, perdit, peu à peu, de son importance et de sa valeur réelle. La transformation économique amena la transformation sociale.

Ainsi le bien meuble, aliénable et, par conséquent, partageable, qui constituait la majeure partie du patrimoine, finit, peu à peu, par l'emporter sur la portion inaliénable et foncière des biens, et la possibilité du partage s'accrut. Quant à la classe dépossédée, dont le nombre augmentait chaque jour, ses membres ne possédaient, alors, que des objets sans importance sociale, un peu d'argent et quelques ustensiles fort modestes: des biens, en somme, qui pouvaient être facilement aliénés. Petit à petit, le partage devenait la règle générale, et le principe de la succession faisait tache d'huile, en gagnant une partie de la classe possédante.

A l'époque sassanide, il n'y a déjà de fonds inaliénables que parmi les domaines nobles et ecclésiastiques. Ailleurs, et chez les autres classes de la société, un fonds de terre peut être partagé exactement, au même titre, qu'un bien meuble. Il y a, ainsi, un véritable droit successoral. Mais, la classe qui jouit de cette liberté

²⁹ Robertson, p. 447.

peut en abuser à sa guise, et, surtout, tomber dans deux excès. Le premier consiste à exclure tous les successibles, au profit d'un seul, et le second, à favoriser un étranger, aux dépens des héritiers naturels. Pour éviter les abus du majorat et de la dissipation arbitraire, les Iraniens se montrèrent alors plus souples que les Brahmanes³⁰ : ils permirent à tout père de famille de rédiger son testament, absolument comme il l'entend³¹ ; mais ils autorisèrent les juges de corriger les testaments, dans un esprit de justice, et dans un sens zoroastrien.

Les tribunaux sassanides n'avaient pas le droit d'exclure un légataire universel, ou un successeur extraordinaire, au profit des héritiers naturels ; mais, les lois zoroastriennes qu'ils appliquaient étaient favorables aux héritiers légitimes du testateur. Exclure un successeur naturel, injustement, et pour les beaux yeux d'un étranger, était plutôt un péché qu'un crime et, l'auteur d'un testament aussi arbitraire était plus responsable devant les dieux, que devant les tribunaux. Cependant Ahura Mazda, lui-même, reconnaissait au père de famille le droit de déshériter un fils, dont celui-ci était mécontent³². D'ailleurs, un bon Zoroastrien ne devait pas avoir le courage de déshériter, arbitrairement, ses descendants ; car, son salut était censé dépendre uniquement de la bonne volonté de ces derniers.

Le testament, du reste, est sacré. Une fois écrit et scellé, personne n'a plus le droit d'y changer un mot. Quand un homme fait le sien, au cours d'une maladie, il ne devrait plus y toucher, s'il venait à guérir³³. Il est défendu de réclamer un bien solennellement légué.

§ 2. — Le préciput successoral et les charges préciputaires

Le droit sassanide distingue deux sortes de legs : le *bahr* et l'*aṣarmānd*. Le *bahr* (l'avestique *baṣṣdra* équivaut au latin *pars*, *partis*) est la part qui revient à un fils, né d'une mère souveraine, quand le patrimoine est partagé, entre tous les héritiers naturels, conformément aux lois de la succession ; tandis que l'*aṣarmānd*

³⁰ J. Jolly, *Outlines...*, pp. 90-100.

³¹ Tansar, p. 224.

³² *Rr.*, I. p. 188, *Sāhpūr i Burūjī dixit*.

³³ *D.-i-D.*, LIV, 1-9.

est, selon Ch. Bartholomæ, une « part supplémentaire » que le *paterfamilias* accorde soit à un successeur irrégulier, soit à un héritier naturel. C'est un legs sur le patrimoine, constitué en faveur de quelqu'un, au cas d'un partage éventuel — une donation privilégiée nommée *præcipuum* par les Romains. De l'avantage que le testateur accorde à l'un des cohéritiers, sans préjudice de ses droits au partage du reste, de l'antique *præcipuum*, le droit français a, en effet, gardé un certain souvenir. Seulement le « préciput » du Code Civil, et le *Voraus* des Allemands, ne peuvent pas traduire l'*aparmānd* iranien; pas plus que l'*uddārah* indien et le *præcipuum* romain.

Le « préciput successoral » du Code Napoléon est un acte en vertu duquel on peut laisser la quotité disponible, c'est-à-dire, la portion de biens, dont on peut disposer par donation ou testament, « en tout ou en partie, soit par acte entre vifs, soit par testament, à ses enfants ou autres successibles sans que ceux-ci, venant à la succession soient tenus au rapport ». Il faut, pour ce « préciput successoral », une déclaration écrite confirmant que ce don, ou ce legs qu'on fait, est à titre de préciput — c'est-à-dire hors part.

Or, l'*aparmānd* est tout à fait autre chose. Il crée, qu'il soit d'une *drahm* (la *drahm* sassanide pesant de 3,65 à 3,94 grammes vaut environ 0,75 franc-or), ou qu'il atteigne la réserve — c'est-à-dire la portion de la succession dont le testateur ne peut pas disposer —, une obligation, pour celui qui le reçoit. Celle-ci, en vérité, est assez élastique, puisque, suivant les cas, il appartient à la personne, ainsi favorisée, de payer, entièrement ou partiellement, les dettes du donateur. Toutefois, l'avantage préciputaire n'engage pas, toujours, les héritiers présomptifs du patrimoine, tels la femme « souveraine » ou l'aîné des fils légitimes. Les autres, et le fils adoptif est du nombre, s'engagent, sans réserve vis-à-vis du testateur. L'*aparmānd* donc mérite une étude spéciale. Nous allons voir comment il se constitue et à quelles obligations il engage le légataire.

La personne favorisée par un *aparmānd* s'engage, tout d'abord, à gérer le patrimoine du testateur et à exercer la tutelle sur les mineurs. Mais, il a une autre obligation : celle de payer les dettes du défunt. Ses charges, enfin, sont plus ou moins lourdes à porter selon qu'il est descendant direct, un fils adoptif, un proche, un parent éloigné ou un étranger, et aussi, suivant qu'il appartient à l'un ou à l'autre sexe.

Ainsi, alors que le préciput du Code Civil est un réel avantage pour le légataire, l'*aparmānd*, le préciput iranien, serait pour lui une véritable source d'ennuis. En effet, celui-ci, comme l'a justement remarqué Bartholomæ, est un vestige du droit médiéval de l'Iran et une « souricière du droit successoral » iranien. D'autant plus que les juristes sassanides, eux-mêmes, n'ont pas été d'accord sur la portée des obligations préciputaires. Ils ont tâché de ramener celles-ci à de plus justes proportions. Enfin, il n'est pas besoin, pour l'*aparmānd*, d'une confirmation écrite disant que le don est à titre préciputaire; car, le don de tout bien supplémentaire entraîne, pour celui qui le reçoit, l'obligation formelle de gérer le patrimoine, d'exercer la tutelle sur les mineurs et d'amortir les dettes que le donateur aura accumulées.

Il n'est même pas besoin de spécifier que le bien est légué comme préciput (*pat aparmānd*). Le tout s'entraîne automatiquement. Telle est du moins l'opinion du juriste Vāy-Ayār (*M.h.D.*, 62, 2-3); car, les juristes de l'école libérale (vi^e siècle) exigent la spécification, sous forme d'une confirmation écrite. Le juriste Syāvūš va, encore, plus loin, en reconnaissant, au fils aîné, la faculté de repousser les obligations, tout en acceptant les biens.

Si le *paterfamilias*, dit cet auteur, précise : « Mon fils et ma fille auront tels biens à titre préciputaire (*pat aparmānd*), pour ma *stūrīh* », c'est-à-dire, l'exercice de la tutelle sur mes mineurs, et l'administration de mon patrimoine, et le fils refuse d'accepter les dits biens, en vue de la *stūrīh* (curatelle), qu'on les lui laisse, tout simplement, à titre de propriété, sans obligation aucune; car, un fils a — tout le monde le reconnaît — la faculté de renoncer à la *stūrīh* paternelle. Si bien qu'en pareil cas, la jeune fille aura, pour sa part, la moitié des biens, avec l'engagement de la *stūrīh*. Mais, quant à son frère, celui-ci aura l'autre moitié sans aucune obligation pour lui³⁴.

Selon Syāvūš donc un fils peut décliner le don préciputaire. Faculté dont une fille ne peut pas jouir. D'ailleurs tous les juristes cités par Farruz-Mart sont d'accord sur l'incapacité de la jeune fille en pareil cas. Zurvāndāt-i-Yuvān-Yām, lui-même, tout partisan de l'émancipation féminine qu'il soit, n'en reste pas moins de concert, avec les autres maîtres de la jurisprudence sassanide³⁵. La femme « souveraine » n'échappe pas non plus à la

³⁴ *M. h. D.*, 96, 3-8.

³⁵ *ibid.*, 36, 9-12.

règle. C'est l'opinion du grand *hērpat*, le fameux Vāhrām. Quand un homme lègue, à sa femme, les « biens de l'âme » (*χ'āstak-i-ruvān*) — c'est-à-dire l'*āpārmānd* —, elle doit, à la mort du mari, exercer la *stūrīh* ³⁶.

Ainsi seul l'aîné des fils légitimes, celui qui fut à l'origine l'unique héritier du patrimoine, a la faculté d'accepter des « biens destinés à l'âme », sans s'engager, pour cela, à exercer la *stūrīh*. Syāvūš croit, probablement, l'indemniser ainsi. Mais, au fond, ce privilège n'est plus qu'un vestige, si l'on peut dire, de l'ancien droit d'aînesse. En effet, le fils aîné a été, déjà, dépouillé d'un grand nombre de ses anciens droits, et les juristes voudront le priver encore de cette faculté. Ils ont le prétexte à portée de la main.

En principe, objecteront-ils, si « les biens de l'âme » relèvent de la mainmorte, et restent, partant, inaliénables, rien ne devrait les détourner de l'objet en vue duquel ils ont été constitués. Or, l'*āpārmānd* n'est pas autre chose. Donc le fils aîné devra se conformer à l'usage général. Ainsi il y a parmi les juristes que cite Farrux, déjà, un ou deux qui s'en prennent au fils aîné. Ils veulent néanmoins amender l'article 96 3-8 proposé par Syāvūš. D'où une apparente contradiction entre les verdicts 61.5-7, 2.4-6, 59.12-14, etc., que Farrux-Mart a recueilli dans l'œuvre juridique de son temps.

Mais, l'auteur du verdict 26, 7-8, le plus audacieux de tous, attaque, enfin, directement l'opinion de Syāvūš. Ce juriste, dont le nom ne nous est, malheureusement, pas parvenu, rompt, franchement, avec la tradition. « Le fils, proclame-t-il, ne doit pas accepter les « biens de l'âme », quand il ne voudrait pas exercer la *stūrīh* du père. »

Les obligations préciputaires n'ont pas été amendées, seulement, pour ce qui est de l'exercice de la *stūrīh*; elles l'ont été encore quand à l'amortissement des dettes.

Au v^e siècle, bien avant Syāvūš et Vāy-Ayār, pour avoir accepté une simple drachme, le fils, fût-il l'aîné, était poursuivi pour toutes les dettes que le père avait laissées derrière lui; car, aucun héritier n'avait la liberté d'accepter un bien sous bénéfice d'inventaire, et de déclarer : Je supporterai les charges de ce préciput dans la mesure où elle n'excède pas son montant. Payer une somme très élevée pour avoir eu la faiblesse un jour d'accep-

³⁶ *ibid.*, 27, 12-14.

ter une malheureuse drachme, c'était, on finit par s'en rendre compte, au ^{vi}^e siècle, une injustice. Nous dirions aujourd'hui une monstruosité juridique.

Mais, ce qui souligne bien la mentalité quasi-moyennâgeuse et l'esprit inconséquent des Iraniens, jusqu'au milieu environ du ^v^e siècle, c'est que le principe de l'acceptation sous bénéfice d'inventaire était bien admis, par eux, pour ce qui est de la part ordinaire de l'héritage; c'est-à-dire, pour le *bahr*; tandis que, l'*aparmānd* restait, encore, soumis à une loi archaïque et qui procède d'un tout autre principe.

Dès le ^{vi}^e siècle, donc, les juristes commencèrent par ramener l'acceptation de ces deux sortes de legs à un même principe : celui qui veut que l'héritier, du *bahr* comme de l'*aparmānd*, ne soit tenu, du passif de la succession, que jusqu'à concurrence de l'actif, et cela, s'il y a des cohéritiers, proportionnellement à la part de chacun. Il y a ainsi une constante préoccupation, pour rendre plus supportable, aux cohéritiers, le poids de l'*aparmānd*; pour en réduire, autant que possible, les charges et, enfin, pour répartir celles-ci, entre les cohéritiers, d'une façon plus équitable.

L'institution de l'*aparmānd*, enfin, est liée étroitement à celle de l'adoption. Les « biens de l'âme » sont constitués pour subvenir à l'entretien et aux dépenses de la veuve et des orphelins mineurs. Le fils majeur, ou le frère associé, devraient, en principe, en tenir, en main, l'administration; moyennant un pourcentage, à titre d'indemnité. Mais, il arrive, fréquemment, que le *paterfamilias* ait un fils adoptif, ou une fille adoptive majeure; alors, la filiation légale l'emporte sur tout autre genre de parenté: l'enfant légal devient l'unique curateur et le seul héritier, ayant droit à l'*aparmānd*. Bref, le préciput échoit, de préférence, et comme dans un ordre de priorité, directement à l'enfant légal majeur. C'est, quelquefois, le but même de l'adoption. Un citoyen, dit le verdict 70, 3-5 des *Mātikān-i-hazār-Dāstān*, institué fils adoptif, doit, seul, hériter de l'*aparmānd* du père légal. Le grand Vahrān se sert d'une formule plus juste : « L'adoption, dit-il, ne s'achève qu'avec l'acceptation de l'*aparmānd* ». En effet, le préciput iranien est donné, au curateur (*stūr*), comme indemnité; or, le fils adoptif, seul, doit exercer cette charge; donc, seul, il a droit à une récompense, à titre d'*aparmānd*.

Si le fils légal meurt, avant d'avoir accompli sa tâche adoptive, sa veuve « souveraine », et ses mineurs, héritent de l'*aparmānd*; et ainsi, ils s'engagent à exercer les charges préciputaires. C'est

l'opinion du juriste déjà nommé, à propos de la législation adoptive, et qui s'appelle Syāvūš. Cependant, ce législateur adoucit, un peu, le sort des héritiers du fils adoptif. Si ce dernier n'avait qu'un garçon parvenu à la majorité, on le lui laissera. Le jeune homme n'aura pas à s'inquiéter de l'*aparmānd*³⁷. Mais, au cas où le fils adoptif laisserait deux garçons, ayant atteint l'âge de la majorité, l'aîné devra se charger du préciput légué par le grand-père adoptif. Quant au puîné, il sera libre.

Selon Syāvūš, le fils adoptif devait s'acquitter de toutes les charges du préciput, quand même leur montant dépasserait celui du legs³⁸. Mais, c'était l'ancien droit. Celui du VI^e siècle est plus conforme à l'esprit de justice. Pusānveh, fils de Burzādurfarrbay, interdit, aux créanciers du défunt, de réclamer, soit du fils légal, soit de la famille de celui-ci, plus que le montant du préciput³⁹. Il étend au fils adoptif, et à ses héritiers, le principe des acceptations sous bénéfice d'inventaire, formulé au « verdict » 61, 5-7 des *M.h.D.* Désormais, le fils adoptif, et ses descendants, seront regardés comme des successeurs naturels et n'auront à amortir les charges de l'*aparmānd* que jusqu'à concurrence de l'actif.

La fille adoptive, également, a le devoir d'accepter l'*aparmānd*. Mais, elle ne le peut que si son adoption est régulière.

Nous avons vu que l'adoption féminine se présente sous deux formes. La première, la *duxtkānīh*, que nous pouvons appeler profane, était celle contractée malgré l'opposition du père naturel : la *sardārīh*, l'autorisation paternelle, y manquait. Aussi n'était-elle pas reconnue par l'Eglise. La seconde, l'« adoption féminine » que nous pouvons appeler « légitime » et que les textes pehlevs appellent *duxtkānīh patrāy i stūrīh*, c'est-à-dire, adoption féminine en vue de la *stūrīh* (*cura* en latin) était celle contractée, avec l'autorisation du père naturel. Or, seulement c'est dans l'adoption autorisée que la fille légale peut prétendre à un préciput. Autrement, quand la *sardārīh* fait défaut, et que le lien légal n'a pas reçu la sanction de l'Eglise, la fille adoptive ne peut pas recevoir le « préciput »⁴⁰.

Telle est la caractéristique de l'*aparmānd*.

³⁷ *ibidem*, 69, 14-17.

³⁸ *ibid.*.

³⁹ *ibidem*, 16, 25.

⁴⁰ *ibid.*, 70, 2-3.

Dès le ^{vi}e siècle, le préciput iranien se présente, à nous, comme une institution en voie de disparition; car, dès lors, son dynamisme s'affaiblit en même temps que son efficacité. En lui appliquant le principe de la part ordinaire de l'héritage, les juristes de l'époque lui enlèvent sa maison d'être. De plus en plus, ils en font une simple indemnité en faveur de la personne qui dirige le patrimoine, et exerce la tutelle.

Cet affaiblissement progressif est un signe des temps.

Avant, le préciput conservait, encore, son caractère d'un don extraordinaire, d'une somme plus ou moins considérable prélevée sur le patrimoine, aux dépens des successibles naturels, et cela, conformément à un droit patriarcal de propriété personnelle que personne n'osait, d'ailleurs, contester. Ce don, cependant, gardait le caractère d'un ancien *potlatch*⁴¹, puisque le bénéficiaire s'engageait, en l'acceptant, à le rendre un jour avec l'usufruit. Mais tout dépendait, naturellement, de la valeur de l'objet, ou des biens donnés, et du montant des charges à acquitter.

Celui qui reçoit un don a l'obligation, selon son rang social, de le rendre au double ou au triple. Ordinairement, le jour de l'An et la fête de Mithra (*Mitragān*) sont l'occasion de ces sortes d'échange. Le Grand Roi, lui-même, n'échappe pas à la règle. Les dons qu'il reçoit des Iraniens, il les rémunère par des cadeaux d'une grande valeur. Le nom du donateur, et la valeur de son don, sont, toujours, inscrits aux registres de l'Etat. Si, un jour, il a besoin d'argent, il doit se rendre à la trésorerie et recevoir, en espèces, le double de la valeur de son argent ou de son cadeau. Celui qui a fait un présent symbolique est récompensé pareillement. Le donateur a, non seulement le droit, mais, encore, le devoir de s'adresser, un jour, à la trésorerie pour demander assistance; ne pas le faire c'est discréditer le roi.

Seulement, l'*aparmānd* était un *potlatch* par trop excessif, puisque, pour le don d'une simple drachme, le donateur oblige sa victime à payer toutes ses dettes, à lui. Heureusement il y avait la question de l'éventualité. C'était un jeu qui avait ses risques. On pouvait, de part et d'autre, y gagner ou y perdre.

Cependant, le fait d'assigner le préciput à un curateur, à titre

⁴¹ Voir M.M. Mauss, *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* dans l'*Année Sociologique*, Nlle série, t. I (1923-1924).

de récompense, était une chose relativement récente et qui devait, peu à peu, s'introduire dans le droit successoral, pour en exclure le principe jusqu'alors prédominant du don à être rendu avec usufruit. Déjà, au ^{vi}e siècle, l'usage récent l'emporte sur l'ancien. Au ^{xv}e siècle, l'*aṣarmānd* aura complètement disparu, en tant que *potlatch*, et les traditionalistes n'y verront plus que le pourcentage dû au curateur (*χ'āsteh-i ki āyēn i ān bāšad*)⁴².

Voilà à peu près ce que nous savons de l'*aṣarmānd*, grâce, en partie, aux interprétations de Bartholomæ.

§ 3. — La part normale dans une succession

L'étude de la part ordinaire de la succession se ramène, nécessairement, à celle des successions *ab intestat*. D'ailleurs c'est presque toujours sous cette forme que nous la connaissons.

Quand un homme meurt sans avoir fait son testament, ses héritiers s'adressent au *hērpat* ou se présentent chez l'agent de l'autorité, investi du pouvoir judiciaire, dans leur circonscription. L'homme de loi fait l'inventaire des biens laissés par le défunt, et dresse l'acte du partage, d'après la loi des successions. La part revenant à un fils né d'une « souveraine » (*pus-i-pātiṣšāhihā*), s'appelle *bahr*. Celui-ci est l'unité avec laquelle sont mesurés les lots qui reviennent aux autres héritiers. Ainsi la part d'une fille, née d'une « souveraine » (*duxt-i-pātiṣšāhihā*), s'élève à la moitié d'un *bahr*; ce qui est, pour la jeune Iranienne, une grande supériorité sur sa sœur indienne. En effet, Manou attribue, à celle-ci, le quart seulement, d'une part de garçon⁴³. De plus, les législateurs iraniens pourraient facilement justifier la loi qui attribue, à la jeune fille, la moitié seulement d'une part. D'abord, l'Iranienne a droit à une dot sur le patrimoine en plus de sa part à l'héritage; ce qui n'est pas le cas pour le garçon. Ensuite, le garçon a souvent besoin d'un petit capital pour gagner sa vie et entretenir sa petite famille; ce dont la jeune fille n'a jamais besoin.

Le fils né d'une femme temporaire, ou d'une femme « en service » (*čākarihā*), ne paraît pas avoir droit à une part entière;

⁴² *Rr.*, I, p. 187, *Kāmāh-i-bahrah diwān*.

⁴³ J. Jolly, *Outlines...*, p. 103.

⁴⁴ *S.-D.*, LIV.

quoique, plus tard, au xv^e siècle, on lui reconnaisse une part égale à celle d'un fils « souverain » ⁴⁴.

L'infirmité, quand elle empêche l'exercice de la profession, est soulagée par une part supplémentaire. Le fils aveugle, borgne, paralytique ou manchot a droit à une part double.

La veuve « souveraine » reçoit une part complète. Elle récupère, en plus, son douaire (*kābēn*) et tout ce qu'elle a apporté, comme trousseau, de chez ses parents. La veuve « fille unique », unie au défunt simplement par l'*ēvaknīh*, n'hérite rien. Elle est, tout juste, remboursée pour la valeur de son douaire, lequel est, d'ailleurs, fort inférieur à celui de la « souveraine ». La femme qui rentre en veuvage, pour la seconde fois, la *čākar* proprement dite, n'hérite rien; elle ne touche même rien, puisqu'elle n'a pas de douaire. Cette privation n'est pas une injustice à l'égard des femmes de la condition *čākarīhā*; car, en principe, elles ne font pas partie de la famille : elles sont, d'ailleurs, récompensées en enfants : « service » pour lequel elles ont, de plus, été largement rémunérées, par leurs maris éternels ⁴⁵. La veuve *χ^oadsālār*, celle dont l'union n'a pas été autorisée par le père, ou le tuteur, n'hérite rien de son mari, mort *ab intestat* ⁴⁶.

La fille, enfant unique, hérite de tous les biens de son père. L'homme qui n'a pas eu de fils doit ses biens à la plus charitable, la plus éclairée et la meilleure (*ruvāndōsttar u behtar u dēnākāhtar*) de ses filles ⁴⁷. Celle-ci conclura un mariage de *fille enfant unique*, et donnera une part entière de ces biens, c'est-à-dire un *bahr* de garçon, à celui de ses enfants qui reviendrait au défunt ⁴⁸.

L'enfant dont le défunt s'est déclaré mécontent, n'hérite rien 'u tout ⁴⁹.

L'enfant adoptif a sa part normale de l'héritage. Le garçon adoptif, dans l'Inde, héritait d'une part entière, quand le défunt n'avait pas de fils naturel, et d'une part de fille, c'est-à-dire d'un quart de part, quand celui-ci en avait un ⁵⁰. En Iran, au contraire, l'enfant adoptif reçoit, toujours, une part entière, s'il est un garçon, et une demi-part, s'il est une fille. Après avoir étouffé

⁴⁵ *D.-i-D.*, XLII, 3, etc...

⁴⁶ *Rr.*, I, p. 184, *Kāmah-i Bahrah dīxit*.

⁴⁷ *idem*.

⁴⁸ *Rr.*, I, p. 181, *Mānak-i Cunkā dīxit*; p. 183 *Narimān-Hušang dīxit*.

⁵² *M. h. D.*, 32, 1-4.

les révoltes mazdakites, Chosroès I^{er} décrète que « tout enfant dont l'origine est douteuse appartiendra à la famille dans laquelle il se trouverait et héritera d'une part des biens de l'homme auquel il serait attribué, si celui-ci l'adoptait »⁵¹. D'autre part, nous savons que l'enfant légal ne succède et n'hérite que si son adoption a reçu la sanction de l'Eglise. Ainsi, une jeune fille, adoptée sans l'autorisation du père naturel, ne peut rien hériter.

Telle est la loi zoroastrienne des successions *ab intestat*; mais, avant de procéder à tout partage, d'après elle, l'*hērpat* doit mettre de côté le passif de la succession: c'est-à-dire, prélever, sur celle-ci, la totalité des dettes impayées du défunt. D'ailleurs, c'est d'eux-mêmes que les héritiers doivent prendre l'engagement de s'acquitter, entièrement, des droits et charges de la succession.

§ 4. — *Les charges d'une succession*

Le douaire de la femme veut être payé aussitôt après le décès, ainsi que tout legs constitué, soit en faveur d'une *čākar*, soit en faveur des enfants nés d'elle. Cela est admis par tous les juristes du milieu du VI^e siècle. Jadis, la loi concernant la veuve *čākar*, n'était pas aussi généreuse. Ainsi, le juriste Jāmāsp, tout en admettant le droit d'une *čākar* de réclamer les biens dont elle a été instituée légataire, ajoutait: « A moins que le mari n'ait pas, postérieurement, revendu les dits biens; car, s'il les a vendus, c'est, sans doute, parce qu'il était revenu sur sa décision »⁵². C'est du vieux droit; une loi pareille à la liberté indienne qui permettait au donateur de revenir sur un legs fait, depuis un certain temps⁵³, et qui sera, peu à peu, désavouée.

A part cela, toutes les dettes du défunt seront rabattues sur la succession. Jadis, tous les créanciers devaient s'adresser à celui des successeurs qui avait reçu un préciput. Et celui-ci avait à amortir toutes les dettes. Quand l'héritier (*x'āstakdār*) n'était pas un parent, il avait à payer toutes les dettes de la famille éprouvée, même celles que le défunt avait contractées, postérieu-

⁵⁰ J. Jolly, *Outlines...*, p. 157.

⁵¹ Tabari cité dans le *Règne du roi K. Ier*, p. 37.

⁵² *M. d. h.*, 32, 1-4.

⁵³ J. Jolly, *Outlines...*, p. 100.

⁵⁴ *M. h. D.*, 61, 11-12 et *D.-i-D.*, LIV, 6.

rement à l'onéreuse donation⁵⁴; mais, quand il était le fils et le successeur naturel du défunt, il n'avait à répondre que des dettes contractées avant la donation. C'était une loi de protection familiale, conçue après la vieille loi, que nous avons étudiée plus haut, et qui rendait le légataire d'une simple drachme, à titre préciputaire, fût-il le premier fils du défunt, responsable de la totalité des dettes, sans le moindre agencement⁵⁵. Cependant, l'étranger pouvait ne pas accepter un préciput débiteur et négatif et le fils naturel avait le droit, également, de rejeter un legs aussi dérisoire; en ce cas, l'ancienne loi laissait l'initiative au premier créancier venu : celui des héritiers, à qui il venait de faire des réclamations, devait, bon gré mal gré, souscrire au préciput, et se laisser prendre au piège; mais, alors, il pouvait disposer de toute la succession.

Les juristes du VI^e siècle trouvent ces dispositions injustes et parfaitement grossières. Aussi, pour faire œuvre d'une nouvelle législation, prennent-ils, surtout, deux choses en vue : l'intérêt des héritiers et celui des créanciers. Ainsi, chacun des héritiers contribuera, proportionnellement à sa part, à l'amortissement des charges, lesquelles ne seront prises en considération que dans la limite de la valeur de la succession; et ainsi, les gains et les pertes seront répartis entre tout le monde. C'est la justice humaine.

Jadis, les législateurs prenaient en vue surtout l'intérêt du défunt, dont l'âme devait traverser le Pont du Séparateur, après le règlement des dettes contractées ici-bas. Faire payer pour le défunt les vivants et surtout les héritiers, c'était, pour eux, une sorte de justice. Mais, au VI^e siècle, par suite d'un profond changement dans l'esprit des Iraniens, une insouciante laïcisation amène les législateurs à distinguer le droit civil du droit religieux et à le dégager, pour ainsi dire, des vieilles lois canoniques. Ils regardent le rachat de l'âme du défunt comme une affaire de charité privée et une œuvre religieuse dans laquelle la législation civile n'a pas à intervenir.

Selon ces nouvelles lois, les héritiers ne payeront les charges de la succession que jusqu'à concurrence de l'actif⁵⁶; un fils ne règlera les dettes du père que dans la mesure où, sa part de l'héritage et le montant du préciput qu'il a reçu, le lui permet-

⁵⁵ *ibidem*, 59, 12-14.

⁵⁶ *ibidem*, 61, 5-7.

⁵⁷ *ibidem*, 61, 7-9.

entendait bénéficier, en lui enlevant les avantages d'une charge qu'il ne voulait plus exercer.

Quant au frère qui, à défaut de fils, succédait jadis, en exclusivité, on ne le reconnaissait plus, ni pour successeur total et immédiat, ni pour curateur de droit divin; et cela, tant que le défunt avait laissé une veuve, ou une fille parvenue à la majorité. D'ailleurs, on ne reconnaissait, désormais, au frère, le droit de prendre les mineurs sous sa tutelle que s'il avait été l'associé du défunt, pour le fruit des revenus (*brātar i hambar*).

Enfin, fait assez curieux, les juristes donnaient toutes leurs préférences à la veuve et à la fille majeure du défunt, lesquelles leur paraissaient propres à élever, avec grand soin, les jeunes orphelins⁶⁰. Cette psychologie avait ses racines dans le passé : au IV^e siècle déjà, durant la minorité du futur Sapor II (309-379), c'était la reine-mère qui, à titre de curatrice, avait exercé, jusqu'à la majorité du prince, la tutelle sur celui-ci et assuré la régence de l'Empire.

Le verdict 94, 6-10 des *Mātikān-i-hazār-Dāstān* souligne assez bien l'état d'esprit du VI^e siècle : il déclare valable la clause d'un testament, par laquelle le *paterfamilias* excluait du *mancipium* Mihryōn, le fils aîné ayant atteint la majorité, et cela au profit, purement et simplement, de la veuve et des mineurs, cohéritiers, en principe, de Mihryōn. Ainsi, la méfiance qui régnait entre l'aîné, ci-devant l'héritier exclusif, et les autres intéressés, y compris le testateur lui-même, était, de plus en plus, générale; et si l'Empire avait pu prolonger sa vie, d'une, ou encore de deux centaines d'années, les juristes auraient certainement amené le fils aîné à se plier, de meilleure grâce, aux exigences nouvelles.

Cependant le *Dāstān-i-Dēnik*, compilé peu après la chute de la dynastie sassanide⁶¹, et qui nous paraît comme une sorte d'œuvre posthume, d'un monde prématurément disparu, distingue, en général, trois espèces de curateurs :

1^o Peuvent devenir curatrices du défunt, soit la femme, soit la fille majeure de celui-ci, à condition d'être « souveraines » ; elles seront appelées : « curatrices existantes » ;

⁶⁰ *D.-i-D.*, LIV, 1-14.

⁶¹ *Ravāyat* pehlévie composée en 1881 par Manūcihr fils de Yuvān-Yām, fils de Vahrām-Sāt, qui avait le destourat de Perside et de Carmanie.

2° Peut devenir « curateur prédéterminé » du défunt, l'homme que celui-ci a désigné par testament;

3° Autrement si le mort ne laisse ni une veuve « souveraine », ni une fille majeure, née d'une telle femme, et s'il ne désigne même, dans un testament qu'il a fait, personne, comme « curateur prédéterminé », alors l'homme commis par la famille, ou par le juge local se chargera de la besogne, à titre de « curateur constitué » ⁶².

La veuve et la fille souveraine ont ainsi la priorité sur les autres *stürs* possibles.

Néanmoins, comme la femme souffrait, encore, de la vieille incapacité civile, et qu'elle était censée impropre à certains genres de travail, on la remplaçait, à la curatelle, par le fils adoptif; et quelquefois aussi, quand il n'y avait pas d'enfant légal majeur, on adjoignait à elle un curateur provisoire.

Sur le rôle spécial joué, après la mort du père légal, par le fils adoptif, nous avons parlé, longuement, au chapitre IV, et, en particulier, expliqué comment, la *stürh*, c'est-à-dire la curatelle, était devenue, pour celui-ci, une fonction essentielle; ici, nous y ajoutons, simplement, que, pour peu rémunérateur que fût, pour lui, l'exercice d'une telle fonction, il n'en restait pas moins pour cela, le curateur le mieux récompensé, et l'homme idéal qui réunit en lui les avantages du sexe fort et les qualités successorales de l'autre: il était le *stür* par excellence.

Quand il n'y a pas de fils adoptif, l'usage, aux derniers jours de l'Empire, prescrivait, à la veuve souveraine de se charger, seule, de la curatelle, tant qu'elle ne s'est pas remariée et n'a pas de gendre; autrement, il voulait que l'exercice de la tutelle sur les mineurs et l'administration des biens de ces derniers soient partagés avec l'homme ainsi choisi, pour conjoint; d'autre part, si elle n'a pour tout enfant que des mineurs et, si l'état du patrimoine est tel, qu'il ne lui faut pas un homme pour administrateur, la loi permettait alors qu'elle exerce, seule, la *stürh*, jusqu'à la majorité des enfants.

Quant aux biens dont l'administration a besoin d'un homme, il était du devoir de l'*hërpat*, ou du juge local, de présenter pour cela, à la veuve « souveraine », un simple commis, à titre de *curateur adjoint* ⁶³.

⁶² *D.-i.D.*, LVIII, 3-5.

⁶³ *ibid.*, XLII, 6.

Quand le défunt laisse des mineurs et une seule fille majeure, celle-ci devait se marier afin de pouvoir exercer la curatelle de concert avec son mari.

Enfin, quand le mort ayant laissé des enfants en bas âge, n'a, ni une femme « souveraine », ni des majeurs nés d'elle, et qu'il n'a même pas d'enfant adoptif majeur, ni un frère jouissant des mêmes revenus que lui, c'est, parmi ses cognats les moins éloignés, que le juge de paix devait trouver quelqu'un, pour l'instituer curateur des mineurs; quand le défunt n'avait pas de cognat, c'est son agnat le plus proche, ou l'un des parents de sa femme, que le tribunal devait nommer et, s'il n'y en avait encore pas, un autre homme issu du même *pēšak*, c'est-à-dire du même ordre social que le défunt ⁶⁴.

Le curateur devait appartenir à la même classe, voire à la même corporation, que le mort. Il devait être un bon Mazdéen, charitable, juste, instruit des choses de la religion et, surtout, conscient de l'importance de sa fonction ⁶⁵.

La mauvaise administration des biens était sévèrement punie. L'abus de confiance et la fraude méritaient quelquefois la peine capitale.

⁶⁴ *ibid.*, LVI, 2-4, Tansar et les *Rr.*, I, p. 187, *Kāmah-i-Bahrah dīxit*.

⁶⁵ L'exercice de la curatelle n'est pas une occupation rémunératrice; on doit le faire gracieusement et par charité. Ainsi, quand c'est une sœur du défunt qui est curatrice, si elle est mariée, elle n'a droit à rien, sinon, elle a droit à la nourriture (*χvārišn*), et si elle est sans ressource aucune, on peut prélever sur l'héritage, pour elle, les frais de son entretien (*dārišn*). *D.-i-D.*, LIV, 11.

Le curateur n'a droit qu'à l'habillement et qu'aux frais de la bouche; on peut y ajouter, s'il devient malade, l'honoraire du médecin et le prix des ordonnances (*D.-i-D.*, LVI, 9), soit, en tout quatre *sters* ou seize *drahms* par mois.

TROISIEME PARTIE

Rapports de la famille avec les autres groupes sociaux



La famille antique, cellule d'un organisme vaste et absorbant, loin d'être un groupe isolé qui resterait séparé du reste du monde pour vivre comme replié sur lui-même, semble, au contraire, n'avoir été qu'une simple dépendance de la société, de la corporation, de l'ordre social et enfin de la communauté nationale.

Quelquefois même, comme dans l'Inde et en Iran, elle reste prisonnière des groupes qui se superposent à elle, tant et si bien que l'étude de sa constitution sera incomplète sans l'examen des rapports qui la font dépendre, étroitement, des couches environnantes.

Pour être parfait, un tel travail devrait-il encore, suivant un plan approprié et méthodiquement conçu, en vue d'un sujet social, se diviser en plusieurs parties, qui seraient consacrées à l'examen des relations du groupe simple, avec chacun des autres groupes environnants, tels que la corporation, la caste et la nation. Mais, on en conviendra, pareil plan n'est applicable à un sujet ancien que si les sources « sociographiques » disponibles sont assez abondantes pour fournir, tout au moins, un minimum de renseignements indispensables; or, c'est le cas pour l'étude de la famille iranienne.

Faute de sources directes, la corporation et la caste iraniennes n'ont fait jusqu'à présent l'objet d'aucune étude pour qu'à notre tour, nous puissions en examiner les rapports essentiels avec le groupe familial; aussi sommes-nous obligés, pour le moment, d'abandonner un plan spécialement sociologique et de rétrécir, considérablement, notre chantier, pour embrasser la question d'un point de vue moins élevé.

L'étude, plus ou moins serrée des rapports matériels et moraux, entre le groupe simple et le reste du corps social n'en vaut sans doute pas une vue générale, mais qui dominerait toute la question et insisterait, spécialement, sur les jointures du corps social, qui sont les points de contact entre les groupes divers. Elle ne vaut pas l'autre et pourtant c'est à elle que la rareté et l'aridité des sources limitent notre ambition. Inutile d'ajouter que ces rapports eux-mêmes sont des plus mal connus.

Au cours de la présente partie, nous allons donc tâcher simplement de grouper en plusieurs parties, selon leur nature, le peu de faits que nous connaissons et d'en dégager les rapports essentiels avec la famille; ainsi, nous verrons d'abord comment celle-ci se comporte vis-à-vis de l'Eglise, à quoi se réduit son indépendance judiciaire, et enfin quel est son rôle social au point de vue économique.

I. LA FAMILLE ET L'ÉGLISE

A l'origine, la famille iranienne restait une circonscription ecclésiastique, une paroisse minuscule, dans laquelle le maître du logis, le *nmānopaitiš*, jouait un rôle sacerdotal de la plus haute importance.

Présidant aux fêtes religieuses et célébrant le culte réservé aux dieux et aux ancêtres, il y représentait, en effet, l'Eglise. L'instruction confessionnelle et l'éducation morale des membres de la maison lui étaient exclusivement réservées. Ministre du culte et représentant des dieux, il y était révééré par sa femme, et vénéré par ses enfants.

Mais ce rôle sacerdotal, si exclusif à l'origine, diminuait au fur et à mesure qu'un clergé professionnel se constituait. La tribu sacrée des Mages, qui prétendait descendre du roi légendaire Mēnōščiθr, s'attribuant alors le monopole du culte zoroastrien, intervenait, de plus en plus, dans le domaine familial de la religion. Les prêtres s'introduisaient, comme guide spirituel, et comme directeur de conscience, auprès du *paterfamilias*. Certains allaient même jusqu'à se réserver l'éducation des enfants.

Par suite d'une division du travail social, les laïques (*Vehdēnān*) se séparaient des clercs (*Dastavarān*), et entendaient préserver le culte privé de l'emprise du culte public accaparé par les mages, et les foyers domestiques, des pyrées publics. Mais, les mages étant trop forts, et le public l'emportant de plus en plus sur le privé, le rôle du sacerdoce familial allait diminuant, au profit de l'Eglise.

Cette lente évolution, qui se poursuivait depuis le dernier siècle

de l'Empire achéménide, ne devait se réaliser, entièrement, qu'au début du III^e siècle de notre ère.

Jadis, pour la célébration du culte, chaque famille avait sa chapelle à part. Chacune des principales familles, dira Tansar, avait son pyrée; mais, Artaxšēr I^{er}, dans un esprit d'unité nationale, fit détruire les pyrées féodaux et interdit, aux barons (sarx^vatāy), d'en reconstruire de nouveau¹.

Ainsi, un grand progrès se réalisa dans le domaine culturel. A l'époque avestique — Tansar avait beau le nier — il y avait eu un pyrée par famille. La partie du Livre Sacré appelée *Vedēvdāt*, et qui a été composée au début de l'époque parthe, nous parle de « la maison, avec son prêtre domestique », son nmānəm.aθravat̄, que l'exégèse sassanide rend par *dsrōnōmand*².

En tout cas, sous les Sassanides, le feu domestique tend à disparaître, même des demeures nobles. Le pouvoir central se réserve le privilège de construire de nouveaux pyrées, dans chaque chef-lieu (šaθristān), et dans chaque district (rūdastāk).

Le simple feu domestique, là où il subsiste encore, n'a aucune importance, comparé avec le Feu public, réservé à Varhrān (en persan *Ataš-Bahrām*). L'un est entretenu par un laïque, tandis que l'autre, le Feu éternel, conservé dans un vaste sanctuaire, où le soleil ne pénètre jamais, est servi par un corps de sept *rāts*, sous la direction d'un mage.

Parmi les grands pyrées nationaux, le *Feu Burzēn-Mitr* de Rēvand, au Nord-Ouest de Nechapour, et le *Feu Nōwahār* de Balkh, l'un au Khorassān et l'autre en Bactriane, attirent le plus de pèlerins. Le dernier surtout, dans l'enceinte duquel la tradition fait périr Zarathoustra, est le plus populaire de tous. Firdouci le comparera à la Mecque. Vers la fin de l'Empire, ses grands prêtres étaient tous de la race des Barmécides.

Cependant, chaque *pēšak* (*ordo*), ou classe sociale, a son feu distinct. Le Feu Farrbay de Kāriyān, dans la Perside, alimenté par une source de pétrole, était réservé aux membres de la caste sacerdotale; tandis que le *Feu Gušnāsp* de Ganžak, en Médie — dans le sanctuaire duquel on avait construit une horloge merveilleuse, surmontée d'une machine représentant les sept *karšvars* de la terre, et les mouvements des astres, avec un appareil produisant, à intervalle, la foudre et la pluie —, était destiné aux

¹ Tansar, p. 225.

² V., III, 2 et Darmesteter *Z.-A.*, II, 3.

hommes de guerre et à la royauté: il était, en quelque sorte, le temple de l'Empire, et doté d'immenses terres et de nombreux esclaves. Les rois sassanides s'y rendaient, à pied, depuis Ctésiphon, et l'enrichissaient d'ex-voto inappréciables. Vahrām V y envoie la couronne du roi (χākān), et celle de la reine (χatūn) des Huns, qu'il a vaincus³.

D'autres Feus publics se trouvent en Perside, en Médie et dans l'Est. Ainsi le *Feu Anāhīt*, de Persépolis, qui symbolise la dynastie sassanide; ceux d'Arrājān et de Kuvīs, également en Perse; ceux de Kōmis (Hecatompylos), de Rague, de Kazvën, dans la Médie méridionale; celui de Sērvān, en Médie Atropatène (aujourd'hui République d'Azerbaïdjan); ceux de Tōs et de Nechapour, au Khorassan; et enfin, celui de Karkarā, au Siystan.

Les barons féodaux protestaient contre le monopole du culte, que l'empereur et le clergé entendaient se réserver. Ils voulaient se construire des chapelles particulières, comme c'était l'usage, à l'époque parthe, dans l'espoir, sans doute, de restaurer la féodalité. Mais le pouvoir central, d'accord avec l'Eglise, s'y oppose énergiquement.

Au début du VI^e siècle, Mazdak, investi archimage par le roi Kavāt I^{er}, fit démolir, dans un esprit d'égalité, nombre de pyrées féodaux.

On encourageait les grands temples à communiquer le Feu Sacré aux pyrées provinciaux et cantonaux. Désormais, le Feu est communiqué aux temples de moindre importance, sur l'ordre du roi et de l'archimage qui réside à Ctésiphon.

Il fallait donc, vers la fin de l'époque sassanide, de temps à autre, sortir du cercle familial, pour aller au sanctuaire le plus proche assister à la célébration du culte et prier devant le *Feu Varhrān*, le seul qui fût éternel.

Là, après avoir subi les purifications prescrites, on pouvait pénétrer dans le sanctuaire du temple, jalousement caché aux rayons du soleil et où, sur un autel de métal, brûlait nuit et jour le *Feu Varhrān*.

La bouche cachée sous un voile blanc, pour éviter de souiller la flamme, chaque membre du collège desservant s'occupait d'un côté de l'autel. Le *srōšāvars* préside l'office. Le bois, coupé en faisceaux et rituellement purifié, est posé sur le feu par le *frābrtār*. Accompagné d'un long rituel, l'*hāvranān* pressure les branches de

³ K.-N., I, 13; l'*Iran...*, pp. 160-161.

la plante sacrée (*Hōm*) dans le mortier; tandis que le *zotar* psalmodie les paroles magiques, et que l'*ātravaxš*, en attisant le feu, murmure l'antienne. L'*asnatār* filtre le produit sacré que son collègue (le *raētwiškara*) mélangé au lait, pour l'offrir au Feu.

La cérémonie terminée et l'aumône déposée dans le vase, qu'un prêtre présente aux fidèles, on sortait du temple l'âme réjouie au contact des dieux.

Pour « glorifier le Feu » et faire l'*ātašnyāyišn*, l'homme pieux devait se rendre au sanctuaire, au moins trois fois par jour; mais le commun des fidèles n'était tenu de s'y rendre que durant les grandes fêtes.

Celles-ci, qui duraient, chacune, cinq jours, et qui s'appelaient *gāsānbārs*, étaient au nombre de six. La *Mi-Printemps* (*Mētōk-zarmē*), avait lieu au mois d'Urdvahišt; la *Mi-Été* (*Mētāk-Sam*), au mois de Tir; la *Fête de la Moisson* (*Pātīšāh*), au mois de Satrivar; l'*Ayāsrīm*, au mois de Mihr; la *Mētyārya*, au mois de Daδv et la *Fête des Mânes* (*Hamaspātmedīm*), au mois de Spant-Armaδ.

La sixième et dernière *gāsānbār* était suivie du Novrōz, comme le jour de l'An suit la Noël.

On se rendait également au temple, à la *Mithra*, le seizième jour du mois consacré à ce demi-dieu du panthéon zoroastrien; à la *Tirakān*, au treizième jour du mois consacré à Sirius; à l'*Avrizakān*, consacrée aux Eaux, ainsi qu'à l'occasion des autres fêtes (*žašns*), dont la plus fameuse était la *Sadak*, la fête du Feu⁴.

Au temple, et pendant les repas en commun qui suivent la pieuse visite, le père de famille doit se placer à côté des siens, comme sur un pied d'égalité. Ils communient avec le même zèle et reçoivent les bénédictions du prêtre officiant avec une égale piété.

D'autre part, l'Eglise tend, de plus en plus, à intervenir dans les affaires domestiques et à conférer les principaux sacrements aux anciens paroissiens du *nmānopaitiš*. Celui-ci doit faire venir un prêtre quand sa femme est sur le point de devenir mère; envoyer, plus tard, son enfant chez un catéchiste; mander le mage

⁴ Modi, *Ceremonies and customs*, pp. 455-467.

de la paroisse, et ses clercs pour conférer à son jeune et futur successeur le premier sacrement. Quant au mariage et aux derniers sacrements, il est inutile d'ajouter que, pour les conférer, il faut faire appel au secours spirituel. Le père de famille, sa femme, et ses enfants, investis déjà par l'Eglise, doivent, enfin, prendre, chacun, un *dastavar*, pour directeur de conscience. Celui-ci leur servira de guide spirituel. D'ailleurs, comment se passer des conseils de l'Eglise, quand on ne peut pas, tout seul, se tirer d'affaires ? Pour les moindres purifications, on a besoin du prêtre. On le fait venir, dès qu'il y a la moindre indisposition (car le prêtre est souvent doublé d'un guérisseur), ou quelque chose qui cloche ; car il est expert en tout genre d'affaires.

Ainsi, jadis indépendante, vers la fin de l'époque sassanide, la famille iranienne est comme absorbée par l'Eglise, soumise à la caste sacerdotale, intimement mêlée à la communauté, et, finalement, attachée, par des liens de solidarité spirituelle, à tous les autres groupes de son espèce.

Mais cette solidarité spirituelle se traduit, généralement, par une interdépendance matérielle et temporelle. La communauté de souche impose aux familles issues de celle-ci des devoirs particuliers d'aide et de charité. Leurs membres doivent se porter au secours les uns des autres, dès qu'il y a, de part ou d'autre, la moindre défaillance dans l'exercice des charges familiales. L'Iranien doit prendre à sa charge, ou à celle de son enfant, de devenir, soit le curateur volontaire des mineurs d'un cousin décédé, soit, si celui-ci manque d'enfant, son fils par adoption. Il donnera même, si le défunt est sans enfant et pauvre, l'argent nécessaire pour contracter une adoption. Enfin, s'il est charitable, il l'acceptera, lui-même, pour père légal.

Les familles qui exercent la profession de l'Iranien, et celles qui appartiennent à son *pēšak*, c'est-à-dire à une même classe que lui, veulent être secourues les premières ; car la « Genèse iranienne » attribue, souvent, à chacun de ces groupes simples, un même héros éponyme pour ancêtre. Enfin, par dessus les barrières de caste, la solidarité spirituelle relie, entre elles, la totalité des familles iraniennes ; car celles-ci auraient eu pour parents communs Mašya et Mašyāōi, le premier couple humain, issu du rapprochement de la Terre et du seigneur Ohrmazd. Ainsi la famille la plus humble veut être le centre d'intérêt de la nation entière. Quand le groupe simple est en détresse, chacun doit lui porter le secours qui est en son pouvoir, pour aider à son relèvement. Quand

celui-ci perd son chef, et qu'il n'a personne d'autre pour le remplacer, la communauté, représentée par le mage local, doit prendre les mesures nécessaires pour lui venir en aide, en déléguant pour cela quelque âme charitable, ayant pour mission d'en assurer la succession. Si le défunt est pauvre, elle le doit faire gratuitement et par charité, c'est-à-dire aux frais de l'Eglise.

Au point de vue religieux, donc, la famille iranienne s'est solidarisée, de plus en plus, avec l'ensemble de la masse qui formait autour d'elle la communauté; ce changement s'est opéré au détriment du *paterfamilias* en tant que prêtre domestique, mais en faveur, en quelque sorte, de la réintégration sociale des anciens paroissiens de ce dernier.

Cependant, malgré l'absorption, au bénéfice de l'Eglise nationale, de l'âme individuelle, et l'usurpation, par la caste sacerdotale, de l'ancien presbytère du *dūtak-sardār*, l'esprit conservateur du mazdéisme zoroastrien, loin de vouloir intégralement aplanir les bornes servant de barrière entre la famille et le reste de la société, a, considérablement, contribué par contre à la sauvegarde ou tout au moins à la préservation systématique du groupe familial. Il lui a enlevé le caractère ecclésiastique et l'indépendance paroissiale, mais laissé l'individualité religieuse et la personnalité sacrée.

La figure du *dūtak-sardār* n'en est pas moins restée comme baignée dans une sorte d'auréole patriarcale, salulaire à la vie du groupe. L'Eglise n'a pas profané la famille, en enlevant au père son vieux pouvoir sacerdotal; et de nos jours encore, en fait de groupe simple, nous ne connaissons rien de plus sacré qu'une famille zoroastrienne.

II. LES RAPPORTS JURIDIQUES DE LA FAMILLE

AVEC L'EXTÉRIEUR

L'aspect juridique de la famille iranienne a également, au cours des temps qui précédèrent le *vi*^e siècle de notre ère, reçu de nombreuses retouches.

Au point de vue du droit, cette évolution introduisit certains changements essentiels dans l'état du groupe. Elle se traduit, à nos yeux, d'une part, par l'affaiblissement graduel de la *patria potestas*, en tant que pouvoir judiciaire, au profit de la juridiction des tribunaux et, d'autre part, par la décadence progressive de la responsabilité collective⁵ et la solidarité systématique des membres de la famille devant la justice criminelle et civile.

L'effondrement de la juridiction patriarcale et l'individualisation de la responsabilité se trahissent, ainsi, jusque dans l'exercice de la vengeance.

Nous avons vu, au cours de notre première partie, comment était organisé, aux premiers temps avestiques, la justice patriarcale et quelle était, par rapport à son organisation, la situation de la famille iranienne.

Nous y avons dit, entre autres choses, que, sauf dans les procès intéressant le clan (*zantav-*) et la tribu (*daṛəhyav-*), l'individu était, sans cesse, justiciable du nmānōbaxta, c'est-à-dire de la *patria potestas* judiciaire.

La famille était une circonscription judiciaire où l'étranger ne pouvait intervenir, sous aucun prétexte.

A l'extrémité orientale de l'Iran, région hérissée de montagnes quasiment infranchissables, et dont les sommets himalayens, recouverts de glaciers éternels, n'ont pas été encore violés, vivaient, isolés du reste du monde, il y a encore quarante ans, des montagnards iraniens, à l'état païen. Le voyageur anglo-indien Robertson, qui s'introduisit, à la fin du siècle passé, l'un des premiers, dans leurs hautes vallées, et qui a décrit, intelligemment, leurs us et coutumes (condamnés à disparaître peu après sous la marée montante de l'islamisme afghan), retrouve, chez eux, maints traits primitifs qui, aux temps archaïques, eussent pu appartenir à tous les Aryens proprement dits. Or, comme organisation judiciaire, il retrouvait, chez eux, quelque chose de tout à fait semblable à la juridiction patriarcale, aux nmānōbaxta des Mazdéo-Zoroastriens des premiers temps. Y étaient juges, en matière criminelle, comme en matière civile, les seuls pères de famille et encore, chacun, dans son ressort particulier. Cette juridiction était, d'ailleurs, si stricte que l'affaire jugée par l'un d'eux restait pratiquement sans appel, les *clansmen* eux-mêmes n'ayant pas le

⁵ Cf. la thèse de M. P. Fauconnet sur la *Responsabilité*.

droit d'intervenir au cours d'un procès pour obtenir une révision de la sentence patriarcale.

Pourtant, remarque Robertson, l'opinion publique était, comme le chœur dans la tragédie antique, libre de se manifester par une approbation ou par une réprobation selon qu'elle trouvait le verdict prononcé par le *paterfamilias* conforme ou contraire aux coutumes nationales. Mais son rôle s'arrêtait là, la décision du père de famille étant infaillible. Cependant, ajoute le voyageur, elle était le seul organe social de contrôle qui inspirât quelque respect au juge familial.

L'organisation iranienne de la justice fut, à l'origine, dans un semblable état; mais, au fur et à mesure qu'il y eut des progrès dans la vie sédentaire, l'opinion publique, le *χορος*, vit son rôle se développer, de jour en jour, en même temps que le système politique. Déjà, en plus de la juridiction du *paterfamilias*, l'Avesta connaissait une juridiction de clan (*zantubaxta*), et une juridiction fédérale (*dāθhyubaxta*); mais celles-ci ne semblent avoir eu aucune compétence en matière de justice familiale, du moins au début; car, avec le couronnement de Cyrus, l'État s'arrogea certains pouvoirs judiciaires qu'elles avaient exercés, seules, auparavant, et, fort des suffrages de l'antique *χορος*, il parvint, plus facilement que les anciens chefs de clan, à surveiller la magistrature exercée par le *paterfamilias iranien*.

Dès lors, la juridiction familiale, le *nmānōbaxta*, fut soumise à une influence croissante et conjuguée de l'État et de l'opinion publique.

L'auteur de la *Cyropédie* décrit avec enthousiasme l'amour des Perses pour la justice et fournit maints détails intéressants sur la pratique et l'exercice de cette magistrature chez le peuple que marchait alors à la conquête du monde. Hérodote signale les *dātabaras*, les magistrats envoyés par les Achéménides, dans toutes les satrapies, pour rendre la justice⁶. Sous les Sassanides, cette organisation connut un développement encore plus grand. Il y avait, à Ctésiphon, un ministre de la justice, un *dāδābar* i *dāδābārān*, assisté d'autres magistrats, dont l'*āyēnbaδ*, qui était son conseiller juridique. Pendant certains jours d'audience publique, le prince lui-même rendait la justice, assisté des prêtres. Mais ces derniers, c'est-à-dire l'*archimège*, le *grand secrétaire d'Iran* (*Erān-dabērbaδ*) et l'*archiprêtre* de tous les temples du Feu (*hērbaδān-*

⁶ Herod., I, 137.

hērbaδ) formaient une sorte de Haute-Cour où le monarque lui-même pouvait quelquefois paraître à 'genoux et dans le box réservé aux accusés.

C'est dire à quel point le clergé zoroastrien s'était arrogé le pouvoir judiciaire.

Les décisions de l'archimage étaient infaillibles et ses prétentions à rendre la justice, en dernier ressort, ne seront même pas dépassées par certains papes du Moyen Age.

Chaque canton avait son juge, son dādābar, qui était un prêtre du temple du Feu. Son tribunal était mixte. Il était assisté de greffiers et d'avocats, également prêtres (rād) du temple⁷. Or, nous avons déjà vu comment l'Eglise avait jeté son dévolu sur la *patria potestas*, en ce qui concernait le culte; investie peu à peu de tout pouvoir judiciaire, elle entend, également, juger les affaires domestiques que jadis seul le père de famille pouvait examiner. Directrice de toutes les consciences, elle prétend juger toutes les questions privées.

De plus en plus affaibli, l'antique nmānōbaxta ne pouvait survivre à ces changements progressifs. La juridiction privée faisait place à celle de l'Eglise. La *patria potestas* judiciaire, de plus en plus, cédait le pas au pouvoir des prêtres.

A cet affaiblissement de la juridiction patriarcale correspond, du côté des justiciables, un fléchissement de la solidarité en matière pénale, ainsi qu'une restriction partielle de la responsabilité collective.

Devant la justice, jadis, les membres de la famille étaient solidaires les uns des autres. La bonne conduite de l'un profitait aux autres et le délit de l'un rendait tous les autres responsables.

Le *Vedēvdāt*, la partie de l'*Avesta* composée semble-t-il au premier siècle de l'époque parthe⁸, reconnaît six sortes de contrats, dont « celui d'homme ». Or, la peine encourue par la violation de chacun d'eux frappe sans distinction tous les membres de la famille du coupable. « Si un homme, demande Zarathoustra, viole le contrat pour valeur d'homme, combien seront enveloppés dans sa peine ? — Il emporte dans la solidarité de sa peine, répond Ahura Mazda, ses plus proches parents durant neuf cents ans. » Pour la violation de chacun de ces six contrats le verdict se formule pareillement : « Il emporte dans la solidarité de sa

⁷ Massoudi, *Prairie d'ar*, II, p. 156.

⁸ V., IV, I a.

peine ses parents durant ... cents ans » si bien que les proches parents se trouvent toujours être enveloppés dans la peine encourue par un membre coupable de la famille.

La peine commune pour une faute individuelle est ainsi un principe qui régit tout le code pénal. La responsabilité se partage automatiquement avec les parents et ceux du coupable doivent endurer les conséquences d'un délit qu'ils n'ont pourtant jamais commis. Ainsi, l'adultère qui provoque l'avortement d'un enfant illégitime, entraîne les siens par les conséquences de son infanticide : « Père et mère, déclare le *Vedēvdāt*, partagent le meurtre »⁹.

La responsabilité était alors collective et transmissible. En est-il toujours ainsi à l'époque sassanide ?

Oui, dans certains cas. « Les lois sont fort redoutées chez les Perses, disait encore au iv^e siècle de notre ère Ammien Marcelin ; celles contre les ingrats et les déserteurs sont particulièrement cruelles et d'autres sont abominables, à savoir celles d'après lesquelles le crime d'un individu entraîne la perte de tous ses parents. »¹⁰

Pourtant aux siècles suivants, principalement au vi^e siècle, la responsabilité semble s'individualiser de plus en plus. Vue à travers les articles de droit que Farrux-Mart nous a transmis, la responsabilité paraît, de moins en moins, collective ; car, déjà au vi^e siècle, le bon sens des législateurs, le *consensus communis* « des bons », la voix de la raison, commencent par contre-balancer l'esprit archaïque de l'Avesta et de ses commentaires, en tant que sources du droit¹¹. Au milieu du v^e siècle déjà, Yaztakart II, ayant connu la loi des Juifs et celle des Chrétiens, y découvre des avantages que le code zoroastrien ne renferme point : « Interrogez, examinez, observez, disait-il à ses légistes, et nous choisirons ce qui nous paraîtra le meilleur ! » Après lui, Kavât I^{er}, Chosroès I^{er} et Chosroès II font preuve d'un éclectisme aussi intelligent. Les verdicts de Farrux-Mart trahissent nettement ces réformes du v^e et surtout celles du début du vi^e siècle.

Reflétée dans l'œuvre de ce juriste, la famille iranienne paraît, quelque peu, soulagée de l'antique responsabilité collective et transmissible. Car, au vi^e siècle déjà, tout en restant solidaires les

⁹ V. XV, II a, XII.

¹⁰ Ammien, XXIII, 6, 81.

¹¹ *Dēnkarđ*, VIII, 20,69 et l'*Iran...*, p. 298.

uns des autres, ses membres ne partagent pas toujours une responsabilité.

Ainsi, les cas de poursuite pour dettes contractées au nom de la famille restent particulièrement intéressants pour l'étude de la solidarité du groupe.

Si un demandeur intente contre un ménage un procès pour dettes en disant aux prévenus: « Je vous ai avancé une somme à titre d'emprunt, pour votre famille » et eux répliquent n'avoir rien contracté, pour prouver leur innocence, ils doivent, tous deux, l'homme et la femme, passer par l'épreuve judiciaire du *var* (probablement le *var-i-sard*, qui consisterait en un serment prêté, d'après un rite bien déterminé, sur le faisceau de branches sacrées¹²). S'ils refusent l'épreuve, ils seront considérés effectivement coupables pour dettes (*apāmōmand*).

Mais ce n'est que la procédure. Si la femme par exemple avoue le délit, elle est sauvée et le seul mari sera reconnu coupable; la dénonciation rachète la peine¹³. Autrement, les conséquences du délit ne pèseront pas sur le seul mari, responsable des affaires domestiques, mais sur le ménage prévaricateur, car la femme est également inculpée¹⁴. Dans un tel cas, les membres majeurs de la famille doivent, également, éprouver l'ordalie, à moins qu'ils ne renoncent, volontairement, à leurs droits. Ainsi, dans le cas en question, quand, convaincus, le mari et la femme versent l'argent qu'ils devaient, leur fils, entre temps devenu majeur, peut ressaisir l'affaire, à son tour, et en interjeter appel. S'il conteste la véracité des aveux faits par ses parents, il doit, à son tour, éprouver le *var*¹⁵.

Par conséquent, tout membre majeur de la famille, héritant naturellement du patrimoine, peut interjeter appel d'un procès qui intéresse la famille, et faire prévaloir ses droits éventuels aux biens communs, par voie d'une tierce opposition. Mais pour cela, il doit se soumettre à l'épreuve judiciaire et, seulement en cas de condamnation, partager la peine commune.

Ainsi, si le groupe entier est engagé, chacun de ses membres a, néanmoins, l'occasion de se réhabiliter. De plus, si le ménage est poursuivi, c'est parce que le mari et la femme sont inculpés

¹² *Dēnkard*, VIII, 19, 38 et 20, 12; l'Iran... p. 300 et l'*At. Wb.*, 1935.

¹³ *Dēnkard*, VIII, 21, 11.

¹⁴ *M. h. D.*, 6, 2-6.

¹⁵ *ibid.*, 14, 7-10.

ensemble et qu'ils ont emprunté au nom de la famille; et si le fils, parvenu à la majorité, doit en appeler au jugement de Dieu, c'est parce qu'il veut lui-même en interjeter appel. La femme a été inculpée, mais le fils, c'est lui-même qui provoque le demandeur, par sa contestation.

Enfin, dans l'un et l'autre cas, ce qui rend les membres du groupe solidaires les uns des autres, c'est la communauté des biens, le patrimoine. D'ailleurs le chapitre de l'œuvre de Farruz, auquel nous devons ces deux exemples, s'intitule: « Du paiement d'une dette à prélever sur le patrimoine (*hač dūtak*) et du recouvrement d'une somme due à la famille », titre qui montre, à lui seul, le caractère spécial des litiges de ce genre.

Cependant, dans un autre procès du même ordre, nous voyons le juge interroger séparément les prévenus, et tenir, malgré la délicatesse de l'affaire, chaque membre de la famille *pour individuellement responsable*.

En effet, si la maîtresse de la maison conteste une dette que son mari a reconnue¹⁶, on demandera à l'homme ses preuves; ensuite, si au cours de l'interrogatoire, l'épouse avoue et reconnaît également l'obligation commune, c'est alors seulement qu'on considérera les époux coupables de dettes.

L'aveu de l'homme n'est donc plausible que si la femme de son côté fait également les aveux nécessaires.

Enfin, un membre de la famille peut être poursuivi, interrogé et condamné seul. Si l'époux et l'épouse sont débiteurs d'une somme, leur créancier peut poursuivre pour dette la seule épouse; pour l'instruction (*rāyēmīšn*) du procès, le tribunal n'a pas besoin de requérir l'autorisation du mari¹⁷, ce qui laisse supposer la nécessité de l'autorisation maritale, dans certains cas de poursuite.

L'arrestation d'une femme mariée, malgré l'incapacité civile dont elle souffre, paraît enfin être *l'indice d'une individualisation progressive de la responsabilité*.

Cependant, la solidarité des membres du groupe devant la peine infligée à l'un d'eux demeure entière, tant que l'intérêt commun est en jeu. Mais, à côté des cas de responsabilité commune, apparaissent d'autres cas où le seul coupable tombe sous le coup de la justice.

¹⁶ *ibid.*, 16, 14-17.

¹⁷ *ibid.*, 30, 10-12.

Cette solidarité des membres de la famille se manifeste, enfin, dès qu'il y a une vengeance à exercer.

En cas de meurtre, les parents de la victime doivent se venger sur ceux du meurtrier: c'est la vendetta (*kaēna*). Un homme, qu'il soit tué à la guerre, par un ennemi, ou tout simplement assassiné, demande à être vengé. Tant qu'il ne l'a pas été, proie à une inquiétude infernale, son âme poursuivra les siens, leur reprochera leur impardonnable négligence et les incitera à tirer la vengeance.

Le devoir incombe à tous les parents, surtout au plus proche d'entre eux, tels que le fils, la fille, l'épouse et même la mère.

La fille de Guzdahm, la belle et vindicative Gurdāfrid, descend tout armée de son château: elle veut venger sa famille et spécialement son mari¹⁸.

Le devoir de vengeance incombe également au père.

En 359 de notre ère, quand Sapor II était en guerre contre Rome, et que son vassal, le prince des Chionites (peuple iranien établi en Bactriane), Grumbatès, allait mettre le siège devant la citadelle romaine d'Amida, accompagné de son unique fils, du haut des remparts, un coup partit qui frappa à mort le jeune fils du prince. « Cette perte, rapporte Ammien Marcellin, alors dans les rangs romains et qui fut témoin des événements, plongea la maison royale dans le deuil... Toutes les opérations militaires furent suspendues et on célébra... la fête funèbre du jeune homme... Dans son armure ordinaire il fut porté et mis sur un grand tréteau élevé, et autour de lui, on plaça dix lits portant des images de personnes mortes... Les hommes passèrent sept jours entiers au festin, célébrant, par chambrées et compagnies, le deuil du jeune prince, en dansant et en chantant une sorte de chant funèbre... Puis, un grand conseil de guerre fut tenu, dans lequel on s'accordait à porter aux mânes du jeune homme tué un holocauste, en réduisant la ville en cendre; car, Grumbatès ne voulait pas abandonner la place, avant d'avoir vengé l'ombre de son enfant unique. »

Peu après, à force de persévérance et de courage, les Iraniens parvinrent à enlever la place forte d'Amida, pourtant défendue par sept légions composées en majeure partie de Gaulois et d'Italiens.

¹⁸ S.-N., II, 73.

Ainsi Grumbatès put venger son fils¹⁹.

Quand la victime n'a ni père, ni fils, la terrible tâche incombe à son petit-fils, ou à son fils adoptif.

Les familles nobles et honorables se vengent coup sur coup, sans trop différer la vengeance et en laisser l'assouvissement aux générations futures. Mais cependant il était fréquent qu'une famille ait sur la conscience le devoir de venger un ancêtre tombé, soit sous le coup d'un assassin, soit à l'ennemi.

Le *kaēna* ne s'exerce pas, forcément, sur la personne même du coupable, mais sur la famille coupable, sur le groupe coupable.

Ainsi chez la nation iranienne qui vivait au Khvarizm (Chorasmie), sur le cours inférieur de l'Amou-Daryā, et que les Hellènes appelaient Saormates, la vendetta semble avoir été l'affaire de tous les jours. Chez eux, « une fille, rapporte Hérodote, ne pourrait se marier, qu'elle n'eut tué un ennemi. Aussi y en a-t-il qui, ne pouvant accomplir la loi, meurent de vieillesse, sans avoir été mariées »²⁰.

La loi du talion n'est pas observée; car, un *kaēna*, c'est une vendetta au sens large du mot: le vengeur s'en prend à la famille du meurtrier.

Dans l'Avesta, le mot *kaēna* a plusieurs sens: il signifie « châtiment », « amende », « vengeance », et enfin, « juste punition ». En moyen-perse il signifie, en plus, « haine », « vendetta ». Le persique *kēn* et le partique *xēn* conservent ces sens, de même que les dialectes de l'Iran moderne (G. N. P. E., 881, donne « inimitié », « haine »). Mais, ce mot existe dans un grand nombre de textes moyen-perses et persans avec le sens de *vendetta*.

L'*Abyâtkâr-i-Zarêrân* nous relate, en détail, le meurtre du général bactrien Zarêr, par le Touranien Vidarfš. Or, Bastwar, petit-fils de la victime et âgé alors de sept ans seulement, prie son roi Hystaspes de Bactriane, pour obtenir la permission d'aller venger son grand-père. Tu es trop jeune pour cela, répond le Kayânide; attends, pour assouvir ta vengeance, que tu puisses, au moins, monter à cheval. Mais, le jouvenceau ne se sent pas le courage de différer, trop longtemps, le moment d'aller, enfin, exercer sa vendetta. Il poursuit, donc, son dessein et accompagne les soldats, ses compatriotes, à l'endroit de la frontière où vien-

¹⁹ Ammien, XIX, 1-8.

²⁰ Hérod., IV, 117.

nent se mesurer les guerriers du Touran. L'âme de la victime l'a bien guidé: Vidarfš, le meurtrier, se trouve là. A sa vue, le sang des Zarēr bouillonne dans les veines du jeune homme qui invoque ses mânes. L'ombre de la victime l'aide à monter le meilleur cheval du camp, et à s'armer d'une lourde massue. Le fier Vidarfš a beau se moquer d'un enfant aussi jeune et inexpérimenté; car, guidé par l'ombre de Zarēr, et se sentant comme doué d'une force surnaturelle, Bastwar fond sur lui, brandissant la masse de fer. Le meurtrier n'a pas le temps de se saisir: un coup terrible le renverse, désarçonné. Il a expié. Les Bactriens en profitent pour venger leur général sur l'ennemi en déroute.

Or, ce qui arme le bras du jeune Bactrien, c'est le « *kēn* », la vendetta²¹. Ce sens se trouve dans l'expression moyen-perse: *pat kēm kuštan*, qui avec le parthique: *χēn zaden*, signifie: exercer la vendetta, *vindicare*. L'expression pehlévienne: *kēn dāštan* et celles, persanes, *kēna jūstan*, *kēn χ^vāstan* veulent dire, avec un sens fort, « venger » également.

La haine et la vendetta seront, peu à peu, interdites par les Zoroastriens: « Il ne faut pas, diront-ils, garder rancune envers les bons » et, plus loin: « Il faut éloigner la haine de ses pensées »²². Ces vertus intéressent, il est vrai, la caste sacerdotale, particulièrement les *hērpatš*; mais, la même chose est recommandée, expressément, aux autres Iraniens, aux laïques: « La seizième vertu, dit Ohrmazd à Mēnōke-Xrat, consiste à éloigner de ses pensées la haine et l'inimitié » (*kēn u vatdušarmīh*), et plus loin: « Ne cherche pas de querelle avec l'homme vindicatif (*kēnvarmart*), et ne lui fais pas de mal d'aucune manière »²³.

Un des plus grands poètes persans, Firdouci, dira aussi: « Cherchez tous à vous faire aimer...; dépouillez-vous de vos armes...; gardez-vous de faire du mal; renoncez à toute pensée de vengeance » (*kēn*; ou de « vendetta »).

Au III^e siècle de notre ère, le prophète Māni — influence du christianisme? — condamnait le « *χēn* », sous toutes ses formes: haine, effusion du sang par punition, par vengeance ou par vendetta; c'était là, selon lui, un crime abominable, un péché capital. Ses disciples diront des non-Manichéens et même des « Audi-

²¹ Cf. M. E. Benveniste, *Le memorial de Zarēr, poème pehlévi maz-déen* (J. A., avr.-juin 1932), p. 287.

²² Panē *χēm i asrūnān*, 12, 14.

²³ M.-i-χ., XXXVII, 19 et LIV, 2. ~

teurs », c'est-à-dire des Manichéens qui n'ont pas encore renoncé au monde : « *Ils vengent le sang versé*, ils volent, ils causent des dégâts et sont injustes et nullement charitables » ²⁴.

Quant aux autres Iraniens, ils n'allaient pas jusque-là : ils condamnaient bien le *kēn*, en tant que vendetta et haine, mais ils entendaient le respecter, en tant que juste vengeance et châtiement conforme à la loi du talion.

Cependant le zoroastrisme exaltait le souvenir de certain *kēn*, exercé aux temps légendaires, par les rois aryens. Ainsi, les anniversaires de certaines vendettas, entre les Iraniens et leurs ennemis, sont religieusement célébrés. Au VI^e jour du premier mois de l'année, par exemple, avait lieu l'anniversaire de deux vengeances royales. Ce jour, dira Ahura Mazda, est béni et mérite d'être célébré; car, c'est « au jour *x^vardāt* du mois Fravardēn ²⁵ que Minoš-Cihr ²⁶ tira la vengeance d'Iradj ²⁷ en tuant Salm ²⁸ et Tōč ²⁹ », et c'est, en ce même jour, que « Kai Xusrū ³⁰ vengea Syāvūs ³¹, sur le Touranien Frāsyāk ³² ».

Cependant la vendetta semble trop profondément ancrée dans l'âme vindicative du peuple, pour que l'État puisse, facilement, l'interdire. Et pourtant il n'a cesse de lutter contre cet état de choses.

Ainsi, Théophylacte Simocatta, auteur du VII^e siècle, nous renseigne sur un vieil usage voulant que les différends entre gentilshommes iraniens, au lieu d'être réglés en privé, soient portés devant un magistrat, à la charge héréditaire, lequel est, dit cet écrivain byzantin, le chef d'une grande famille ³³. Ce juge doit-être, croyons-nous, le Spāh-dādavar ³⁴ des textes. Entre nobles,

²⁴ *Mittelir. Manich.*, II fragment IR.

²⁵ Celui consacré aux mânes.

²⁶ Ancêtre légendaire de la caste sacerdotale.

²⁷ Roi légendaire des Aryās.

²⁸ Roi d'Occident.

²⁹ Roi de Touran.

³⁰ Kavi Husrava de l'Avesta, héros patronyme et ancêtre de la dynastie bactrienne des Kayānides — c'est-à-dire des *rois* — à laquelle appartenait Hystaspes, le protecteur de Zarathustra. VII^e siècle avant notre ère.

³¹ Son père.

³² Māh-Fravardēn-Rōz-*x^vardāt*, 16.

³³ III, 8.

³⁴ Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, p. 136.

on devait donc renoncer à se mesurer ailleurs que devant l'arbitre de l'armée.

Il est probable que souvent le vengeur ne pouvait assouvir sa haine qu'après une manière de procès, instruit par le spāh-dādavar, et la conviction du criminel.

Pourtant l'arbitrage ne peut pas toujours s'imposer; car, vivant dans leurs lointains châteaux, nombre de nobles échappent au pouvoir de l'empereur. Le duel (kōšitārih, hamkōχšišn) est d'autant plus commode que ces hobereaux sont constamment armés, même quand ils se rendent à un banquet³⁵. On se bat pour une question d'honneur (*nām u nang*)³⁶; souvent on se mesure pour une femme ou tout simplement pour gagner le cœur de sa dame (*bānūk*)³⁷.

Les bourgeois (ceux qui habitent le *vardana*, le *barzan*) demandent justice (*dāt*) au magistrat; mais, avec les nomades, les *vāstryōšān*, bien qu'ils soient soumis à un patriarche (*zandbaδ), la juridiction de ce chef (*zandbāzišnīh*) rencontre toujours la même difficulté: la soif de vengeance et le goût de ses administrés pour la rapine.

Le gouvernement s'efforcera de tenir en bride ces instincts primitifs: une loi punira le meurtre et le pillage³⁸.

L'Etat ne tient pas ces choses entièrement en main. S'il s'arroge le droit d'arrêter le meurtrier³⁹ et de le faire condamner, par les tribunaux, il laisse, néanmoins, au vengeur naturel, l'exécution de la sentence prononcée par les jurés et les magistrats.

Aussi n'y a-t-il aucun fonctionnaire exerçant le métier de bourreau. En Iran, la chose se passera ainsi jusqu'au XIX^e siècle!

Ce compromis entre la vindicte publique et la vengeance privée est une sorte de ménagement. La croyance populaire iranienne a toujours voulu que le meurtrier (*χūnī*) meure par la main même du vengeur naturel (*χūnχ'āh*), et c'est pour se la réconcilier que l'Etat autorisait cette singulière pratique. Aux regards des Iraniens, c'est l'équité même. Le bourreau a beau exécuter le criminel: quand ce n'est pas le vengeur naturel qui verse le sang coupable, la vengeance reste à tirer.

³⁵ Ammien, XXIII, 6, 75-80 et *M.-i.-χ.*, II, 166; *B.-D.*, LXVII, 15-16.

³⁶ *V.-u.-R.*, p. 385.

³⁷ *idem*, pp. 130, 124 et 135.

³⁸ Tansar, 224.

³⁹ En ville il entretient des archers du guet (*pahrak*) et à la campagne des gendarmes (*gezīrāye*); cf. *Iran ss. Sassanides*, note 2, p. 127.

Le compromis entre la vindicte publique et la vengeance privée reste général, encore en plein xvii^e siècle et cause l'étonnement des voyageurs français Tavernier et Chardin. La sœur et la mère d'une certaine victime, seules qualifiées pour verser le sang coupable, s'étaient rendues à Ispahan, depuis la Perse. La police de la capitale, ayant arrêté « leur meurtrier », avait lié celui-ci à un poteau. Alors, disent les témoins français, « les Persiennes » frappèrent, chacune, de plusieurs coups de poignard le misérable qui avait « versé leur sang ».

Sous une forme poétique, la notion de la vengeance naturelle est développée par Firdouci, quand le grand écrivain persan nous conte la légende de Minōš-Cihr.

Iraĵ, le père de la mère du héros et fils de Feridoun, roi d'Iran, avait été attiré dans un guet-apens et assassiné par ses frères ennemis Salm, roi d'Occident, et Tōč, roi de Touran. Les deux meurtriers craignent beaucoup le héros; et, pour le dissuader, ils cherchent à lui faire croire qu'il n'est pas le descendant qualifié de la victime, pour jamais pouvoir le venger. Celui-ci leur fait répondre qu'il est sûr de son droit; que les dieux ont armé son bras, précisément, pour tirer cette revanche et que jamais il n'y manquerait. « O jeune roi sans père ! lui avaient écrit les meurtriers, puisque c'est une fille qui est née de la race d'Iraĵ, comment pourrait t'appartenir le droit de le venger ? » — « Je suis, leur répond Minōš-Cihr, le petit-fils d'Iraĵ, Feridoun l'illustre est mon garant ! » Vos insinuations ne vous sauveront pas. « Maintenant que nous allons commencer le combat, *je prouverai ma naissance et mon origine*; je jure par la puissance de Dieu que je ferai voir à Tour (forme persane de Tōč) ce que je peux...: je montrerai à l'armée sa tête séparée du tronc, je vengerai sur lui mon père (c'est-à-dire Feridoun qui est son père adoptif) ».

Ces insinuations, en effet, semblent dénuées de tout fondement. Feridoun ne pouvait pas verser son propre sang, par vengeance; car, si la victime était son fils, les meurtriers l'étaient aussi: « Il ne convenait pas, disait-il, que j'étendis la main pour combattre mes deux fils ». Iraĵ serait resté non vengé si, par miracle, sa femme n'avait mis au monde une fille, la belle Māhāfarid et si celle-ci n'avait pas épousé un cousin de Feridoun et mis au monde Minōš-Cihr que ce dernier avait aussitôt adopté, en criant: « Que ce jour soit béni ! Que le cœur de mes ennemis

soit déchiré ! » ⁴⁰ Un fils adoptif devait, au besoin, venger son père légal.

Effacer le sang versé par un acte de vengeance passe aux yeux des Iraniens pour une noble action. Il satisfait un besoin de justice et d'honneur. « Tu m'as accordé justice, ô Dieu, s'écriera Feridoun, une fois sa vengeance tirée... Tu m'as accordé tout ce que désirait mon âme » ; puisque ma revanche est prise, « maintenant porte-moi dans un autre monde ! »

Les parents qui se tairaient, moyennant le versement d'une composition (*xūnbuhā*), sont déshonorés aux regards de l'opinion. Il en fut toujours ainsi en Iran, même quand les gens se convertirent à une religion qui accepte le principe de la composition (*dyat*).

Le Sultan Sanjar, prince d'origine barbare, mais cependant imbu de culture iranienne, tira un jour sur quelque chose qui gamba-dait à travers champ, et qu'il prit pour un bon gibier. Mais, quel ne fut son effroi, lorsqu'il rejoignit sa victime et se rendit compte de son abominable forfait : c'était un meurtre, il venait de tuer un jeune enfant. Affolé, il fit aussitôt chercher si le malheureux petit avait des parents. Il n'a qu'une vieille mère, lui apprirent les commissaires royaux. Sanjar la fit venir ; et comme la pauvre dame entrait au palais, il alla se mettre à genoux, devant elle, en lui tendant son propre poignard, et avoua son crime : « Par une fatale erreur, dit-il, j'ai commis un meurtre, en tuant votre enfant. Or, me voici à vos pieds : prenez cette arme et versez le sang de votre meurtrier, comme l'ordonnent nos lois ! » La malheureuse, ayant entendu ces paroles, fondit en larmes : « Jamais, dit-elle en sanglotant. Je pardonne une erreur, je pardonne Votre Majesté ! — Madame ! répondit le prince, non moins ému, puisque vous êtes si généreuse, daignez au moins accepter ces plateaux d'or ! — Non ! je suis une femme honorable, répondit la malheureuse, et ne puis accepter le prix de notre sang ⁴¹ (*xūnbuhā*) ».

On n'aurait pas fait autrement sous les Sassanides ; le thème de la vengeance d'Iraǰ, que Firdouci a développé, montre bien l'idée que les Iraniens de cette époque se faisaient de l'honneur. Pour racheter le sang d'Iraǰ, les meurtriers envoient, au père de

⁴⁰ *Feridoun et Menoutchehr*, pp. 50 et 101.

⁴¹ Cf. l'hist. de ce prince dans le *Tāriḫ-i-Guzīdeh d'Hamdullāh*, tr. J. Gantin, Paris 1903.

la victime, tous leurs trésors chargés sur de puissants éléphants. Naturellement, le roi d'Iran les dédaigne; voici sa réponse : « J'abandonnerais ma vengeance pour ces monceaux de bijoux colorés ? J'effacerais le sang qu'ils ont versé ? Je vendrais pour de l'or la tête de mon royal fils ? Périssent plutôt ma couronne, périssent mon trône et mon pouvoir ! Peut-être un homme plus vil que l'engeance du dragon accepterait-il un prix pour une tête inappréciable !... On dirait que le vieux père a mis à prix la tête de son noble fils. Je n'ai pas besoin de richesse. Aussi longtemps que le père d'Iradj vivra avec cette tête chargée d'années il n'abandonnera pas sa vengeance ! » ⁴²

En Iran donc, la vengeance est la forme évoluée de l'antique vendetta; mais, alors que celle-ci n'était qu'une lutte à mort entre deux familles, elle n'est qu'une juste revanche. Jadis, dès que le sang avait coulé, la famille de la victime se jetait sur celle du meurtrier; mais au *vi*^e siècle, avec le principe du talion, on admet que la revanche soit exercée par le seul vengeur naturel, auquel on livre le coupable, pieds et poings liés. L'Etat ne fait qu'arrêter le meurtrier. Enfin, l'honneur iranien repousse les arrangements pécuniaires.

III. LES RAPPORTS ÉCONOMIQUES DE LA FAMILLE AVEC L'ÉTAT

Pour terminer cet exposé des relations extérieures du groupe, il ne nous reste plus maintenant qu'à faire un examen général des rapports économiques qui rattachent la famille au reste de la société, pour voir enfin quelle est la place que le groupe simple occupe dans la production générale de l'Empire.

La connaissance du rôle économique du groupe familial rend nécessaire le rappel des conditions de la production et de la circulation des richesses, dans l'Empire iranien.

Jusqu'au début du *vi*^e siècle, l'économie sassanide reste presque uniquement basée sur l'agriculture et l'élevage extensif.

⁴² *S.-N.*, dans le *livre de F. et M.*, pp. 121-122.

La nature a déshérité l'Iran. Le pays consiste en un plateau aux cours d'eau rares, irréguliers et courts. Un affreux désert de sel en occupe le centre. Les hautes chaînes de montagnes, souvent dénudées, qui en occupent la périphérie, dérobent à la culture les quatre-cinquièmes du sol. La partie irrigable et cultivable du sol se limite donc à la bande étroite de plaine qui s'étend au pied de ces chaînes. Ainsi, morcelées à l'infini, ces petites plaines se refusent à nourrir une population compacte et quelque peu dense. Quant aux montagnes, elles sont abandonnées aux nomades qui forment une partie respectable de la population et constituent, chaque fois que la sécheresse vient à décimer leurs immenses troupeaux de moutons, un sérieux danger pour la faible population agricole.

De cet état de choses, l'économie naturelle de l'Empire aurait beaucoup souffert si la nation ne possédait pas ce beau grenier qu'est la Mésopotamie. C'est à l'aide des matériaux, arrachés aux rebords montagneux du Plateau Iranien, que les eaux du Quaternaire ont constitué, au pied même du Zagros, cette immense plaine alluviale et fertile qui devait jouer un rôle primordial dans l'histoire de la civilisation blanche. Déjà, les Sumériens y avaient développé les principaux éléments de la culture agricole, quand Babylone succéda à Akkad. Mais bientôt la Mésopotamie devint la terre promise des Iraniens. Repoussés par leur sol étroit et ingrat, ils y trouvèrent, avec une vieille civilisation agricole, une terre irriguée, fertile, grasse et convertie, par suite d'efforts millénaires, en un merveilleux jardin. Longtemps ils l'avaient convoitée. Cyrus la conquiert. Aussitôt, les Achéménides délaissèrent leur pays d'origine, pour aller y établir des colonies.

La Babylonie fut la plus belle de toutes les satrapies. Les Parthes préférèrent Seleucie à leur âpre Khorasân. Quant aux Sassanides, ils y transportèrent leur capitale. Artaxšêr I^{er} rebâtit Ctésiphon, ses successeurs l'embellirent, et, durant plus de cinq siècles, elle fut la perle de l'Orient, la plus grande et la plus belle ville de l'Asie Antérieure, avant que son lointain faubourg, Bagdâd, n'eût pris sa place. Les Iraniens, au cours des siècles, avaient colonisé la majeure partie du pays, araméen; ils y creusèrent un immense réseau de canaux et en défrichèrent les parties jusqu'alors restées incultes. Ce pays, qu'ils appelèrent Savâd, fut ainsi le centre le plus important de l'agriculture dans l'Empire iranien.

Le commerce iranien ne connut un véritable développement

qu'au ^{vi} siècle. Le Bahrein faisait toujours partie de l'Empire. Les Sassanides avaient reconquis la plaine de l'Indus. Par le Golfe Persique, les vaisseaux iraniens sillonnaient toutes les mers de l'Orient. Ils avaient détruit la flotte romaine de la Mer Rouge. Vahišt-Abād-Artaxšēr, aujourd'hui connu sous le nom de Bassorah, était l'avant port de la capitale et le plus grand entrepôt de l'Orient. Depuis les frontières orientales de la Chine, sur la fameuse « Route de la Soie », les caravanes traversaient l'Empire dans toute sa longueur. Dans la capitale de l'Iran, les marchandises de l'Extrême-Orient rejoignaient celles de l'Inde et des autres pays de l'Océan. Les négociants de l'Orient et de l'Occident se donnaient rendez-vous aux bazars de Ctésiphon. En remontant le Tigre, par Nisibe, les produits de l'Empire Iranien gagnaient l'Empire Romain. La foire de Batné attirait, sur la rive droite de l'Euphrate, les marchands du monde entier.

Important leurs matières premières de la Chine et des pays de l'Océan, les Iraniens n'exportaient que des produits fabriqués. Chosroès I^{er} avait interdit l'exportation de la soie grège que produisait alors la Sogdiane. Les sujets des Sassanides exportaient en Chine des pierres précieuses naturelles ou artificielles, des perles et des coraux travaillés, des tapis, du brocart fin et d'autres étoffes de laine et de soie⁴³. Vers la Syrie, ils exportaient des tapis, des perles du Bahrein et des tissus de soie. Mais, marchands et navigateurs se recrutaient souvent parmi les sujets non Zoroastriens du Grand Roi; car, l'horreur du mensonge et l'obligation de ne jamais quitter, pour longtemps, leurs femmes, rendaient les Iraniens peu aptes au commerce maritime et au négoce.

Mais, en dépit du négoce, c'est exclusivement l'industrie qui absorbait la population sédentaire des campagnes et les bourgeois (*hutaχšān*) des villes. Le bois, le fer, le cuivre, l'or, l'argent et le cristal de roche étaient bien travaillés. Le tissage de la laine, de la soie et du coton occupait une bonne partie de la main-d'œuvre nationale.

Pourtant, l'artère vitale de l'Empire se trouvant en Mésopotamie, l'Iran, le Plateau proprement dit, restait loin de toute cette opulence. L'agriculture et l'industrie y demeuraient les principales occupations de la nation. Les cultivateurs (*varžkartārān*), les pâtres (*vastryōšān*) et les artisans (*hutaχšān*) formaient les meilleurs

⁴³ *L'Iran*,..., pp. 121-3.

éléments du « Tiers » iranien. Tous, ils relevaient du *Vastryōšān-sālār*, leur prévôt, et qui les représentait à la cour de Ctésiphon. Avec le titre de *Hūtaḫšbaḍ*, il était, aussi, le représentant de l'artisanat iranien. Mais c'est, apparemment, à tort, que l'iranisant danois, M. Christensen⁴⁴, le donne pour un ministre des finances. Ce département est confié au *Grand Percepteur d'Irān*, à l'*Erān-Amārkār*, dont la fonction correspond si bien à celle du « Maître du Divān », du *Sahib-i-Divān* de l'Iran islamisé, et plus encore à celle du *Mustovfi-ul-Mamālik* de l'Iran des Grands Sophis. Quant aux autres *Amārkārs*, en qui nous voyons les percepteurs provinciaux, ils correspondent aux *Mustovfis* des finances de l'Ancien Régime. Mais si la perception est confiée aux soins du *Grand Percepteur d'Irān* et de ses *āmārkārs* subalternes, la répartition de l'impôt foncier revient, elle, au *Vastryōšānsālār*, et celle de la capitation, au *Hūtaḫšbaḍ*, prévôt de l'artisanat, l'un et l'autre les principaux représentants du « Tiers » et qui conseillent le roi sur les capacités contributives de leurs administrés, et sur les fluctuations annuelles de la matière imposable.

La Babylonie, le Savād, était la plus riche province de l'Empire; aussi assurait-elle, à elle seule, une bonne partie des revenus du fisc. Le Plateau de l'Iran, par contre, restait pauvre et arriéré, faute d'un commerce actif. Le numéraire y faisait à peu près défaut. Sous les Achéménides, assure Hérodote, les Perses et les Mèdes étaient exempts d'impôt, et les 9.880 talents euboïques qui prenaient chaque année le chemin de Suse, étaient exclusivement perçus des peuples non-iraniens et sujets du Grand Roi. Mais, sous les Sassanides, l'Empire est moins vaste. L'Asie Mineure, la Syrie et l'Égypte, reconquises au VI^e siècle, sur les Romains, ont peu après échappées au pouvoir impérial. Avec la Mésopotamie et l'Arménie, c'est presque toujours le pays iranien qui supplée aux vieilles satrapies. Les interminables guerres, qui opposent l'Iran à Rome, pèsent chaque année lourdement sur les populations. Chose inouïe, les princes iraniens eux-mêmes n'échappent qu'à peine aux agents du fisc. Leur percepteur particulier le *Višpuhrkān-Amārkār*, tient ses bureaux à Ispahan, séjour de plaisance, à ce qu'il semble, de la gentilhommerie iranienne. Mais, c'est au « Tiers Etat » que s'adresse toujours le « Percepteur d'Iran », et c'est sur le peuple que pèse le poids des impôts.

⁴⁴ *L'Iran...*, Copenhague 1936.

Or, souvent, le peuple n'est pas en état de pouvoir s'acquitter des charges qui l'écrasent. Presque chaque année, la sécheresse et les insectes détruisent une partie des cultures. Les notables s'en plaignent au *Vastryōšānsālār* qui, à son tour, plaide devant la Cour la cause de ses administrés. Le roi exempté souvent les régions éprouvées. Certains princes exemptent même le peuple, pour l'année qui marque leur avènement. C'est un excellent moyen de se rendre populaire. Vahrām V renonça à 70 millions de drachmes d'impôts arriérés et, durant la grande sécheresse qui décima l'Iran en 483 et pendant les années suivantes, le bon Pēroz I^{er} exempta le peuple d'impôt et fit même redistribuer, aux habitants des régions éprouvées, tout le blé et toute l'orge qui remplissaient les greniers du fisc.

Faute d'espèces, l'impôt foncier est souvent payé en nature. Il y avait, sous les Achéménides, une intéressante combinaison entre l'économie monétaire et l'économie naturelle. Jadis, les dariques d'or étaient fort estimées sur le marché mondial. Mais, depuis le pillage méthodique de l'or perse par les aventuriers macédoniens, la nation souffre cruellement. Les roitelets étrangers et sans scrupules, qui se partagent l'Empire exsangue et à peine sorti d'entre les mains malheureuses des envahisseurs balkaniques, se montrent incapables d'une bonne organisation économique.

Après avoir chassé les envahisseurs macédoniens, les princes parthes se virent maîtres d'un royaume retombé à l'économie naturelle. L'axe commercial de l'univers s'était déplacé vers la Méditerranée. Le peu d'argent qui prenait le chemin de l'Iran venait de la Phénicie et ce fut donc sur le modèle phénicien qu'ils frappèrent leurs *drahms* d'argent. Le système monétaire sassanide, lui, est déjà à double étalon : l'or et l'argent. C'est un progrès sur la période parthe ; mais, il n'y a point un rapport fixe entre l'or et l'argent, comme l'avait fixé, à 1 : 13, Darius I^{er}, l'organisateur de l'ancien Empire. Les premiers sassanides frappèrent des *dēnars* d'or de même poids que les *aurei* de la Rome contemporaine. Mais, comme leur encaisse or n'était pas encore considérable, la drachme arsacide, seule, resta la monnaie courante. La monnaie sassanide cependant était plus large et plus mince que la pièce arsacide. Elle valait 0,75 franc-or, c'est-à-dire 49,125 milligrammes d'or au titre de neuf cents millièmes de fin. Le statère d'argent de quatre drachmes valait ainsi trois francs-or. On l'appelait *stēr*. La diobole valait la moitié, le *dāng*, le sixième, et l'hémiobole le douzième d'une drachme (*drahm*). Presque tou-

jours l'argent retournait au fisc sous forme d'impôt, si bien qu'après chaque règne, l' « Intendant des Monnaies », le gâhbað, pouvait renouveler la frappe des pièces à l'effigie du nouveau roi. Le sitûy, petite pièce de potin émise au III^e siècle, avait bientôt acquis la réputation d'une fausse monnaie⁴⁵. Émises, sous Artaxšēr I^{er} et Sapor II, par les faux-monnayeurs, de mauvaises pièces continuaient à chasser des campagnes la bonne monnaie; un vieux proverbe ne disait-il pas: « Sitôt la drahm neuve apparaissant au bāzār, la vieille perd de sa valeur dans le pays » ?⁴⁶ Une parabole manichéenne de l'époque oppose à la drachme d'argent pur (*asēm-i-pāk*) des pièces de fausse monnaie dans lesquelles l'argent recouvre le cuivre, ou un autre métal de peu de valeur (*asēm-i pað rûy ayāb pað ān-i mis āmīxtak*), et de la fausse drachme qui contient du cuivre (*drahm-i rūyēn*).

Ajoutez à cela une fâcheuse coutume qui voulait que chaque province gardât le monopole de battre sa propre monnaie. L'économie nationale souffrait de cet archaïsme. A circuler, l'argent perdait de sa valeur. Les pièces frappées par le « margrave » (*marzbān*) de Nēšāpūr rivalisaient avec les drachmes sorties du balancier impérial. En passant d'une province dans l'autre, l'argent perdait au cours de change.

Le manque d'or, la rareté de l'argent et les autres défauts de l'économie monétaire abaissent le volume des échanges au niveau d'une économie exclusivement naturelle. Si bien que l'État, lui-même, se voit obligé d'accepter des paiements en nature. Mais, comme le transport des grains et fourrages, reçus à titre d'impôt foncier, est trop encombrant, d'un bout à l'autre du vaste Empire, les *āmārkārs* et leurs agents régionaux emmagasinaient, après les récoltes, le blé, l'orge, le riz et les fourrages, dans les greniers du fisc, ou bien les laissaient en dépôt chez le dahikān du village.

Pour en opérer la récolte, en payer le traitement des fonctionnaires et les dettes de l'État, Ctésiphon remettait aux particuliers des lettres de change, adressées à tel percepteur ou à tel contribuable, résidant dans telle province plus ou moins éloignée de l'Empire. Ces lettres étaient payables au porteur ou à vue. Le bénéficiaire, quand il était un homme humble, et qui ne peut voyager trop loin, négociait son billet, sur place, et souvent à

⁴⁵ Fragment 9, II, V, 12 dans *Mittelir. mani.*, II, Berlin 1933, et *L'Iran...*, p. 49.

⁴⁶ *V.-u.-R.*, p. 334.

moitié prix. Plus la province était éloignée, plus cette valeur diminuait. Ensuite, des agents de change véreux, ayant fait l'acquisition d'une quantité de billets à l'adresse de telle province, ou de tel agent du fisc, allaient se faire grassement rembourser, au lieu dit.

Ainsi, chaque année, une bande de spéculateurs de bas étage s'abattait sur la province, pour mettre à contribution de pauvres paysans, et cela, après avoir exploité les petits créanciers et les humbles fonctionnaires de l'Etat.

Un tel régime fiscal est plus onéreux que la ferme des impôts pratiquée en France par l'Ancien Régime; car, sous le régime de la lettre de change, ce sont exclusivement les petits créanciers de l'Etat et les contribuables qui perdent, tandis que sous la ferme, au moins, l'Etat partage, un peu, le sort des contribuables alors que les fonctionnaires ne perdent rien.

Vers la fin du ^v^e siècle, la fiscalité était dévorante, les taxes extraordinaires écrasaient le peuple.

Les Barbares de l'Asie Centrale, dont le nombre augmentait au fur et à mesure que l'Iran cherchait à les contenir, envahirent les frontières du Nord. A peine Péroz I^{er} avait-il battu les Kitarites, que les Hephtalites s'abattirent sur les marches du Nord. Ils traversaient l'Oxus et affluaient à travers le Caucase par la Porte des Alains ⁴⁷. L'impétueux Péroz les attaqua; mais il tomba dans un guet-apens, fut fait prisonnier des Huns, dut leur céder la forteresse de T'alakān et obtenir d'eux sa libération, moyennant une forte rançon. A peine libéré, il recommença l'attaque contre les ennemis; mais, à la poursuite des Barbares, les armées iraniennes furent décimées en pays désert (484). Le bon Péroz y perdit la vie.

Déjà le pays souffrait d'une grande sécheresse et l'impôt ne rentrait pas. Rome ne voulait pas verser sa cotisation, pour barrer les Portes du Caucase. En vain, Kavāt I^{er}, le successeur de Péroz, attaqua cette perfide puissance et traversa triomphalement son territoire. Elle savait dans quel état l'Iran se trouvait, et tentait de gagner les Huns à sa cause. Kavāt avait beau faire preuve de courage et d'habileté: les Hephtalites réclamaient un lourd tribut de guerre. Le clergé et la noblesse le haïssaient. Durant la disette, les communistes avaient pillé les greniers du fisc. Il dut s'allier à Mazdak, leur chef.

⁴⁷ *Dar-i-Alān*, aujourd'hui appelé Darial.

Mais au début du ^{vi}e siècle, grâce à un procédé machiavélique, il réussit à rétablir l'ordre intérieur.

Il se débarrassa des Mazdakites et sut ainsi gagner la sympathie du clergé et de la noblesse. Enfin, pour remédier aux malheurs du ^ve siècle et enrichir les caisses de l'Etat, il projeta une réforme générale de l'impôt; mais il mourut avant de la réaliser. Le souverain qui lui succéda, en 531, était énergique et intelligent. Il passa sa vie à réparer les malheurs du passé. Il battit, enfin, les Huns et les mit à contribution. Il s'attaqua, ensuite, à l'Empereur Justinien qu'il vainquit facilement, et auquel il imposa également un tribut annuel. Il prit possession de la Méditerranée par une cérémonie symbolique. Ses navires de guerre détruisirent la flotte romaine de la Mer Rouge. Désormais, les eaux orientales furent réservées aux seuls vaisseaux iraniens qui, par la route du Golfe Persique, sillonneront l'Océan jusqu'à l'Égypte, l'Abyssinie, le Zanzibar à l'ouest, l'Inde et la Chine sur le chemin de l'Extrême-Orient. Vahištābād-Artaxšēr, sur le Golfe Persique, devint peu à peu, l'emporium de l'Empire iranien et le plus grand port du monde.

Chosroès I^{er} détruisit l'œuvre millénaire des Gréco-Romains. Alexandrie et Rome, symboles des conquêtes d'Alexandre et de la Rome du Haut-Empire, tombèrent en décadence, pour tout le Moyen Age. L'axe commercial du monde qui passait, avant l'invasion macédonienne, par la vallée du Tigre, se déplaçait de nouveau vers Ctésiphon qui, avec son avant-port de Vahištābād-Artaxšēr, redevenait la route commerciale la plus fréquentée du monde. Quelques siècles plus tard, Bagdad et Bassorah seront fondées sur leur emplacement même, et ne tomberont en ruine que sous la poussée des hordes mongoliques et cela pour le grand avantage des peuples occidentaux.

L'an 531, celui de l'avènement de Chosroès I^{er}, marque ainsi le début d'une ère de prospérité matérielle qui durera, environ, sept siècles. Comme sous les Achéménides, l'Iran créa, encore une fois, une puissance économique qui put assurer, aux peuples de l'Orient, une nouvelle période de supériorité économique et matérielle. D'ailleurs lui-même en tira certains avantages.

La première chose à réformer était l'économie nationale, jusqu'alors restée dans un état lamentable. Maintenant que l'or abondait, que le commerce maritime était prospère, que les mines d'or de Pharangion en Persarménie et d'autres mines étaient activement exploitées, et qu'un simple gouverneur de la Médie Atro-

patène pouvait mettre de côté deux millions de *dēnārs* en pièces d'or, et un millions de *dēnārs* en vaisselle, meubles et bijoux⁴⁸, le moment n'était-il pas venu de réaliser enfin la réforme fiscale rêvée par Kavāt I^{er} ?

Si, le moment était propice, et Chosroès I^{er} en profita pour procéder à une nouvelle opération de cadastre.

Les ingénieurs mesurèrent, dans tout l'Empire, l'étendue de la terre cultivable, dressèrent l'état de toutes les propriétés, et en même temps, les agents du Roi procédèrent, d'un bout à l'autre du territoire iranien, à une opération de recensement général de la population et des fortunes individuelles. Puis une commission impériale d' « hommes justes et bien intentionnés », désignée par le Roi, rétablit les rôles de l'impôt foncier et de la capitation, en procédant à une nouvelle répartition des impôts, suivant la capacité contributive de chaque citoyen. Une copie des taux nouveaux fut déposée aux archives impériales de Ctésiphon, tandis que d'autres copies furent distribuées aux agents du fisc (*āmār-kārs*) et aux juges cantonaux, ces derniers, chargés de veiller, chaque année, sur les percepteurs, et de signaler, au gouvernement, tous les abus.

Voici les nouvelles taxes établies par la commission royale :

Une drachme, par *garīb* (2400 mètres carrés) de terres plantées en froment et en orge ; les cinq-sixièmes de drachme, par *garīb* de terres plantées en riz ; huit drachmes, par *garīb* de terres plantées en vigne ; sept drachmes, par *garīb* de terres plantées en luzerne ; une drachme, par quatre dattiers iraniens ; une, par six dattiers araméens et une, par six pieds d'olivier ; et tout cela par an. Enfin, tous les autres produits du sol, à savoir les arbres fruitiers, le cotonnier, etc., sont exempts d'impôt⁴⁹.

Cette réforme présentait de grands avantages, tant pour le fisc que pour les contribuables. Ainsi, l'impôt était perçu, désormais, en espèces et sans le secours de ces intermédiaires qui ne pouvaient plus, heureusement, exploiter les fonctionnaires et les contribuables. Les produits de première nécessité, comme les céréales (le blé, l'orge et le riz) qui sont à la base de l'alimentation nationale payent le minimum d'impôt (3,12 francs-or, à l'hectare, pour le blé et l'orge ; 2,60 francs-or, par an et à l'hectare, pour le riz), tandis que les produits d'un meilleur rapport, tels les

⁴⁸ *L'Iran...*, p. 371.

⁴⁹ *ibidem*, p. 361.

fruits de la vigne, du dattier et de l'olivier, ainsi que la luzerne (qui sert de fourrage et qui donne plusieurs récoltes par an) sont taxés au maximum. Quant aux autres arbres fruitiers, qui abondent en Iran, et occupent une place importante dans l'alimentation nationale, ils sont exempts de toute taxe. Les autres produits alimentaires, comme la viande, la graisse et tous les produits de la ferme, jouissent de la franchise totale.

Le recensement général et l'évaluation de la fortune de chaque citoyen iranien permit, enfin, à la commission fiscale d'établir la taxe par tête sur une nouvelle base.

Jadis la capitation ne tenait pas exactement compte de la capacité contributive des citoyens, et ainsi de graves injustices étaient commises. Mais, désormais, on tint compte, par la nouvelle loi, de l'âge, des conditions et des revenus de chacun. Tout citoyen âgé de vingt-deux à cinquante ans dut payer une taxe, à l'exception du Clergé Mazdéen, de la Noblesse Iranienne et des fonctionnaires. Les moins riches payaient une drachme par trimestre, et les plus fortunés trois; mais il y avait, entre ces citoyens, deux autres classes intermédiaires : les Iraniens appartenant à la première payaient, par trimestre, une drachme trois *dāngs* (1,125 franc-or) et ceux qui relevaient de la seconde, deux drachmes (1,50 franc-or).

Ainsi, avec la réforme de l'impôt, l'économie iranienne put faire quelque progrès décisif.

Faute d'espèces, la circulation des richesses avait été trop lente; mais, vers le milieu du VI^e siècle, avec les conquêtes et les réformes de Chosroès I^{er}, l'or, ce métal qui avait disparu des pays iraniens depuis les Achéménides par suite des pillages macédoniens, reprit de nouveau le chemin de l'Iran; et l'accroissement du numéraire finit, ainsi, par décongestionner l'économie nationale.

L'état social né au contact de l'économie naturelle faisait place en même temps à un autre état qui correspond à l'économie monétaire et dans lequel c'est l'individu surtout qui est favorisé. Celui-ci s'affranchissait donc du groupe domestique, pour mieux se solidariser avec le monde extra-familial.

Mais cette réadaptation ne pouvait s'opérer directement; car, entre l'homme et la nation la société élevait toujours une barrière de classe assez difficile à franchir. Aussi l'activité économique de chacun, se limitait-elle à l'intérieur du *pēšak*, c'est-à-dire de la caste.

Pour surmonter cet obstacle, l'individu disposait d'un double

moyen : créer un groupe professionnel, dans la limite même de la caste, et ainsi reculer de plus en plus les barrières qui l'emprisonnent.

Or, l'élargissement et la spécialisation du *pēṣḍak*, c'était un mouvement qui se dessinait depuis longtemps. Déjà l'« Artisanat », (*χ'vaētu*) s'était greffé sur l'ancienne classe des pâtres (*vāstryjo-fšūyās*), pour former une sorte de « Tiers État » ; ainsi le *Vas-tryōšānsālār*, le représentant des Tribus Iraniennes à la Cour, s'était vu attribuer, également, avec le titre de *Hutuxšbaḍ*, la représentation de l'*Artisanat*. Ce « Tiers État » grossit. Il s'accrut d'un grand nombre de gens qui ne relevaient ni du « Clergé », ni de la « Grande Noblesse », ni des « Gens d'épée » (*Artēštārān*). Il en sortit, en même temps, une petite bourgeoisie qui, par son esprit d'initiative et par son sens des affaires, en imposait aux petits nobles et parfois même aux plus hauts dignitaires.

Parallèlement à ce mouvement d'élargissement, en même temps, les membres du « Tiers » se spécialisaient et se groupaient en grands corps de métier.

Ces divisions corporatives étaient plutôt économiques que sociales : elles correspondaient surtout à un système organisé en vue de la production. Avec elles les relations de l'individu étaient très intimes ; d'autant plus que l'organisation d'une corporation ressemble un peu à celle de la famille.

Nous pouvons entrer, maintenant, dans le détail des rapports économiques de la famille avec l'extérieur, pour expliquer la nature, plus ou moins collective, de ces échanges.

La famille paysanne était jadis l'organe producteur par excellence et l'unique groupe qui jouât un rôle, de tout premier ordre, dans la création des richesses. Son chef ne parvenait à produire intensivement qu'assisté des siens, qui travaillaient sans cesse et tiraient du sol de quoi assurer la nourriture et l'entretien du groupe.

Une telle famille était créatrice de richesse : elle donnait plus qu'elle ne recevait. De même, l'artisan, qui tout d'abord se distingue à peine du cultivateur, n'arrivait à fabriquer, de temps à autre et pour le compte du seigneur un char ou une charrue, que parce que sa femme et ses enfants peinaient pour gagner la vie de la communauté domestique.

L'un et l'autre étaient des serfs ; les céréales et les instruments aratoires qu'ils produisaient enrichissaient le seigneur ; et, eux-

mêmes, pour toute récompense, n'avaient droit, en échange, qu'à une bouchée de pain.

En exploitant le cultivateur, c'est du travail de toute la famille asservie que le seigneur profitait.

Le travail libre ne pourra supporter la concurrence de la corvée et de la main d'œuvre servile que vers le VI^e siècle, avec l'enrichissement du peuple et le développement, dans les régions occidentales de l'Empire, d'un urbanisme calqué sur le modèle méditerranéen. Dès lors, les populations paysannes de ces régions pourront constituer une main-d'œuvre plus ou moins libre.

Paysannes ou artisanes, ces familles constituent souvent pour l'Empire une source importante d'enrichissement. Le Clergé et l'Etat le sentent très bien, et pour s'assurer de beaux revenus, ils cherchent, chacun de son côté, à leur garantir le travail. La législation sociale protège la famille et le patrimoine; le Zoroastrisme exalte les travaux des champs et promet, à tous ceux qui cultivent la terre, les meilleures récompenses de la vie future. Les artisans sont également respectés, et leurs meilleurs maîtres, qui travaillent pour le roi, sous un karrokbað⁵⁰, sont même admirés à la Cour et on les y traite avec beaucoup d'égards. Il est interdit aux gens influents, aux nobles et aux clercs de s'immiscer dans ces affaires. Le *Mēnōke-Xrat* blâme les Mages de ce qu'il appelle leur occupation commerciale⁵¹. Selon l'Épître de Tansar, le prince, lui aussi, devrait renoncer aux gains du négoce et laisser les travaux de ce genre à ses sujets.

Chez le « Tiers », dès l'âge de quinze ans, tout garçon doit s'initier au métier du père, pour s'assurer des revenus; car, à l'âge de vingt-deux ans, il entrera dans la classe des contribuable, et aura à s'acquitter de la taxe personnelle. Dans l'artisanat, à cet âge, il sera d'ailleurs compagnon et fera partie d'une corporation.

Le maire de la corporation reçoit la taxe, pour l'acquitter ensuite au percepteur.

L'apprentissage est très dur; une parabole de l'hymne, intitulé le *Gūišn-i-Grēv-Zēnday*, y fait allusion. Comme apprenti (*hašāgird*), le jeune garçon ne gagne pas beaucoup, mais heureusement pour lui, la durée de l'apprentissage ne dépasse jamais quelques années: le compagnonnage commence aussitôt après. L'accession à la mai-

⁵⁰ *L'Iran...*, p. 485.

⁵¹ *M.-i.-X.*, LIX.

trise n'est pas donnée à tout le monde; car, pour devenir un oistād, il faut passer bien des épreuves.

Ainsi, en ville, la famille est comme absorbée par la corporation ⁵².

A la campagne, il en est autrement.

Les travailleurs de la terre se divisent en deux classes : les uns, prisonniers de guerre (Huns, Romains, Indiens, Syriens, Grecs, Arabes, Ethiopiens, Caucasiens, etc.), sont de simples esclaves (*Anšahrīkān*) et, par conséquent, la propriété de leur maître; les autres, citoyens iraniens (*Erānšahrīkān*), sont en général attachés à la glèbe depuis de longues générations et obéissent au **dahīk*, qui est un gentilhomme-fermier; c'est pourquoi on les appelait **dahīkānīkān*: c'est-à-dire, les hommes du **dahīk*. Leur statut ressemble à celui des *coloni* du Bas-Empire plutôt qu'à la condition des serfs du Moyen Age.

Ils habitent des cases en terre battue que le *patronus* (*χ^vatāy*) met à leur disposition. Si l'un d'eux désire construire lui-même sa demeure, il doit d'abord solliciter l'autorisation du « patron » et renouveler cette permission après un court délai. Ces cultivateurs habitent parfois dans un coin de la ferme (*kalā*), non loin de l'appartement occupé par le **dahīk*. Dans les régions hantées par les nomades, elle est flanquée d'une tour et les cultures, aux environs, dépassent rarement la portée d'une flèche.

Le sol est divisé en lots entre les familles de serfs. Ces derniers, jusqu'à un certain point, sont regardés comme ayant possession de la terre; et la succession de chaque lot veut être réglée comme un héritage ordinaire.

Jadis, ils étaient soumis à la corvée et devaient suivre le seigneur, à la guerre, en formant une sorte de troupe irrégulière (*paīkān*). Ammien Marcellin les appelait : « des chèvres dégoûtantes, défigurées par la crasse et qui jetaient bas les armes et tournaient le dos avant qu'on en fût venu aux mains » ⁵³. Mais

⁵² Dès le IX^e siècle, les Quarmates relevant d'une secte à la fois religieuse et maçonnique, ont vulgarisé dans le monde musulman l'organisation corporative iranienne. Les Arabes ont traduit *pēšak* et *Katak-χ^vatāy** ou *pēšak-χ^vatāy** par *han'ta* et *amin*, quant au terme *oistād* ils l'ont adopté sous la forme d'*ostād*, *asātiḡeh*. Il serait intéressant de connaître si les corporations de l'Europe médiévale n'ont pas été calquées elles aussi sur le modèle iranien importé par les Arabes jusqu'en Espagne. Cf. Abd-el-Latif *Les corporations dans les pays musulmans*, dans l'*Action Française* du 26 juillet 1937, p. 3.

⁵³ Ammien XXIII, 6, 83 et XXIV, 8, 1.

il racontait ces choses pour encourager ses compatriotes, lesquels d'ailleurs furent battus par les « chèvres ».

Au ^{vi} siècle, ce régime fut changé. Chosroès I^{er} organisa une armée de métier. La corvée, pour les travaux de terrassement et de canalisation, fut également supprimée à cette époque. Pour les travaux d'endiguement du Tigre, Chosroès II utilisait des ouvriers salariés. Les *Nesoudi*, dira plus tard Firdouci, « ne rendent hommage à personne; ils labourent, ils sèment, ils récoltent et se nourrissent des fruits de leurs travaux, sans reproche. Ils n'obéissent à personne quoique leurs vêtements soient pauvres... Ils sont libres et la culture de la terre leur est due; ils n'ont pas d'ennemis, ils n'ont pas de querelle ».

Il est possible que le servage ait été maintenu dans quelques seigneuries arriérées. Mais, dans certaines régions économiquement avancées, comme le Savād, la Médie, et en général sur les terres du « Domaine » (*Ostān*) et celles de l'Eglise, on aurait, dès le ^{vi} siècle et après la révolution communiste dirigée par Mazdak, affranchi la population zoroastrienne qui était attachée à la glèbe. Ne faut-il pas voir là la cause principale de cette popularité et de ce bon renom dont jouit Chosroès I^{er} ?

Depuis l'apparition et l'affluence de l'or, on pouvait facilement remplacer les *colons* iraniens par des *Anšahrīkān*, des métèques et des esclaves. Vers la fin du siècle, les terres de Mihrān-Gušnāsp ne sont-elles pas déjà cultivées exclusivement par la main-d'œuvre servile ? ⁵⁴ Mihr-Narsē ne portait-il pas le titre de *Hozōrbandak*, c'est-à-dire de l'homme « aux esclaves innombrables » ? ⁵⁵ (En langue iranienne « mille » signifie « innombrable ».) Un spahbād de Médie-Atropatène, maître de nombreux villages, ne possédait-il pas des milliers d'esclaves turcs, romains et abyssins ? ⁵⁶ Par ses victoires sur Rome, l'Iran du ^{vi} siècle évoluait donc en sens inverse du Bas-Empire; et, tandis que les empereurs romains attachaient les citoyens à la glèbe, faute d'argent et faute d'esclaves, en Iran, les serfs s'affranchissaient, grâce au développement de l'économie monétaire et esclavagiste. Les institutions médiévales passaient de l'Empire iranien dans l'Empire occidental.

Le mouvement de l'affranchissement se dessinait, en Iran, dès la fin du ^v siècle. Les malheurs de cette époque, les invasions

⁵⁴ *L'Iran...*, pp. 483-4.

⁵⁵ *ibid.*, pp. 404-5.

⁵⁶ *ibid.*, pp. 370-1.

hunniques, l'affaiblissement de la royauté, l'accroissement des impôts et cette célèbre famine des années quatre-vingt, qui dura pendant sept ans, avaient déjà déracinés les serfs qui avaient pris le chemin des villes. La propagande communiste de Zarātušti-i-Xurragān, et de son fameux disciple Mazdak, avait déclenché la révolution sociale; et Mazdak réclamait sans aucun ménagement le partage des biens. Le roi s'était réconcilié, sans doute parce que forcé, avec le parti communiste (moyennant quelques compromis), pris le titre de *Daristdēn* (*Orthodoxe*); et il s'était montré prêt à ébranler l'ordre établi et à bouleverser la vie des citoyens⁵⁷. Ce que les dieux réclamaient, avant tout, s'était l'égalité des hommes et des biens⁵⁸.

C'est à la tête d'une bande d'affamés que le réformateur s'était présenté au Grand Roi. Apitoyé par l'aspect de ces pauvres, Kavāt I^{er} avait cédé. Les communistes en avaient profité pour piller, impunément, les greniers du fisc⁵⁹. Selon le livre pehlevi, le *Xʷatāynāmak*, le Grand Roi avait même *publié quelques édits pour soulager le peuple*⁶⁰. Ces édits auraient visés à affranchir le peuple du joug des seigneurs qui auparavant s'arrogeaient « le droit de vie et de mort sur le menu peuple »⁶¹; ils auraient brisé la puissance de la noblesse⁶². D'ailleurs Kavāt préparait déjà un projet de réforme des impôts. Mais c'est alors qu'une partie de la noblesse osa déposer le Grand Roi et l'enfermer dans la bastille de Anūšbard, ou le « Château de l'Oubli », où il ne devait pas rester longtemps. Ses fidèles le délivrèrent et, dès 499, il réussit à se rétablir sur le trône. Le parti réactionnaire dut présenter ses excuses; Kavāt les accepta, mais prit, dès lors, une attitude plus réservée à l'égard des communistes; car le danger romain était, malgré les victoires iraniennes, toujours menaçant. A peine ce danger conjuré, en 502, les Huns franchirent les Portes du Caucase. Malgré la victoire d'Amida, Kavāt signa avec les Romains, en 506, un armistice de sept ans, courut au Caucase, refoula les Barbares et y construisit la forteresse de Pērōz-Kavāt (le *Victorieux-Kavāt*). La paix assuré, il put, alors, s'occuper de nouveau du problème intérieur. Pour débar-

⁵⁷ *ibid.*, p. 332 citant Agathias.

⁵⁸ *ibid.*, p. 338 citant Shahrīstāni.

⁵⁹ *ibid.*, p. 339 citant Ta'ālībī et Firdouci.

⁶⁰ *ibid.*, p. 340.

⁶¹ Ammien, XXIII, 6, 83.

⁶² Tabarī, pp. 142, 143 et 461.

rasser l'Empire du communisme, il fallait, avant tout, améliorer le sort des cultivateurs et c'est cette politique que suivra Chosroès I^{er}, le successeur que Kavāt se choisit en toute conscience et aux dépens de son fils aîné, Kāšūs de Patašx'ār, candidat des communistes. Les partisans de Mazdak, excités par quelques meneurs, pillèrent les châteaux, s'emparèrent des terres⁶³, manifestèrent le dessein de vouloir imposer le *šāh* de Patašx'ār et écarter du trône Chosroès recommandé, pour y succéder, par le Grand Roi lui-même, dès 519.

En 529, Chosroès était déjà majeur et le vieux roi, se sentant mourir, voulut éviter la guerre civile : il convoqua donc les chefs mazdakites à une sorte de concile universel, où vinrent siéger des représentants d'autres religions, dont l'archimage, des savants zoroastriens et un évêque chrétien. Les communistes furent confondus, après une longue dispute, et proclamés hérétiques. En sortant de l'assemblée, ils furent soudain cernés par les hommes du prince héritier, et aucun d'eux ne put échapper au guet-apens. C'est après ce colloque qu'on condamna leurs ouvrages à l'autodafé et qu'on confisqua également les ressources de leur communauté⁶⁴. Kavāt I^{er} ne survécut pas longtemps à cette espèce de Saint-Barthélemy, puisqu'il mourut en 531. Il dut en garder des remords ; mais il n'eut pas le temps de réparer les choses. Chosroès I^{er}, qui lui succéda, employa cependant une partie de son règne à appliquer les réformes que Kavāt n'avait pas eu le temps de réaliser.

Tout d'abord, il fit réparer les dégâts et rendre les biens usurpés à leurs propriétaires d'origine. Il fit réparer les maisons et les canaux d'irrigation, rebâtir les villages et les ponts et donner aux paysans des semences et des bêtes de labour. Mais, probablement entre autres choses, il dut reconnaître, comme paysans libres, ces masses de serfs échappées à la glèbe, depuis 484 ; car, dès lors, elles s'étaient dispersées dans les villes et les provinces où la vie était plus facile.

Durant environ soixante ans, un état de fait s'était créé, et le Grand Roi n'avait qu'à s'incliner devant le fait accompli. Ce sont, sans doute, ces paysans pauvres que Firdouci nous peint comme étant « libres et n'obéissant et ne rendant hommage à personne ». Dès lors, le servage disparut petit à petit des terres iraniennes,

⁶³ *L'Iran...*, p. 353.

⁶⁴ *ibid.*, p. 355.

avec la corvée et tout ce qui est autrement dû au seigneur. Là-même où le cultivateur restait attaché à la glèbe, il était considéré maintenant comme *mart-i šahr*, libre, et il était regardé, jusqu'à un certain point, comme ayant possession de la terre à lui confiée. D'ailleurs étant libre, il pouvait néanmoins posséder quelques bestiaux qu'il envoyait en pâture, soit en plaine, soit sur la montagne, aux soins de pâtres professionnels ⁶⁵.

Le village est administré presque toujours par un **dahik*, noble héréditaire, qui ne le possède en propre que rarement. Il cohabite avec les familles de paysans, et souvent lui-même les aide à cultiver la terre. Les villages appartenant au Domaine sont soumis à un *ōstāndār*, désigné par le roi, et qui recueille les revenus au nom du souverain. Ceux qui appartiennent aux familles nobles et qui sont dispersés dans tout l'Empire, sont peu nombreux et ne peuvent être vendus qu'à des nobles. Ceux qui appartiennent au clergé sont aussi nombreux; et enfin, les temples du Feu, selon leur importance respective, sont dotés d'immenses terres.

Cependant, un grand nombre de villages appartiennent à de simples bourgeois, et il arrive même, assez fréquemment, que le village soit la propriété des paysans, chacun en possédant une partie. Mais, dans tous les cas, le **dahik* est l'intermédiaire entre les cultivateurs et les étrangers.

Avant la réforme fiscale, les paysans n'osaient toucher à la récolte, que le cavalier de la perception ne fut venu sur les lieux; mais, désormais, cette restriction fut inutile, puisque la fiscalité nouvelle était basée sur l'étendue de la terre cultivée, et non plus sur le poids de la récolte. A l'automne donc, le **dahik* devait effectuer les modifications. Selon les conventions, une part de la récolte — plus grande si le propriétaire a dû fournir les semences et le cheptel —, était mise decôté pour le seigneur. Ordinairement, cette part était d'un tiers sur les terrains irrigués et d'un cinquième ailleurs. Avant la récolte, il fallait encore, selon que le sol était classé riche ou pauvre, mettre de côté un tiers, jusqu'à un sixième de la récolte, pour le compte du fisc. Selon Dēnāvarī, le fisc tenait encore compte de l'excentricité du village, et portait, quelquefois, sa part à une moitié; mais il arrivait également qu'il la réduisît à un dixième ⁶⁶. Ainsi, il est certain que les cultivateurs eux-mêmes ne gardaient pour leur nourriture qu'un tiers de la

⁶⁵ *Dēnkard*, VIII, 23.

⁶⁶ *Iran...*, p. 119.

récolte. Mais, avec le nouveau régime fiscal, déduction faite de la part du propriétaire, les paysans pouvaient vendre une bonne partie de la récolte, payer là-dessus leurs taxes et peut-être, garder aussi quelque chose.

Le rendement du sol est fort mauvais. L'irrigation est indispensable; les fléaux ne manquent point et le système de rotation est épuisant, puisque l'assolement est biennal : une moitié du sol étant alternativement cultivée et l'autre laissée en jachère.

A l'âge de cinquante ans, le paysan est exempt de la taxe personnelle; aussi cet âge doit-il marquer une limite dans son activité. Les quatre drachmes par an, ainsi épargnées, formeront pécule et, après quelques années, elles s'ajouteront à ses économies et seront dépensées pour sa famille; car celle-ci jouit de très faibles revenus. Aussi la femme et les enfants doivent-ils chacun travailler pour tous, pour que le groupe puisse subsister. Filer la laine et le coton, tricoter, tisser, confectionner des vêtements pour la communauté, et quelquefois aussi pour vendre, occupent la mère et les filles. Elles vaquent, également, aux travaux du ménage et se rendent au marché pour vendre et faire quelques achats. Quant aux garçons, ils doivent aider leur père en travaillant à la ferme ou au champ.

Le pouvoir d'achat de la majorité des populations est très faible. La famille paysanne achète autant qu'elle a pu vendre. En vendant des poulets, des œufs et quelques pièces qu'elles ont tricotées, les paysannes peuvent, tout juste, acheter quelques petits nécessaires. Marcher nu-pieds est un péché capital, aussi sont-ce, tout d'abord, les chaussures qu'il faut s'acheter. Pour les hommes, il faut des chapeaux faits de feutre gris ou noir; car, contrairement aux peuples méditerranéens, les Iraniens doivent sortir toujours coiffés. Ajoutez à cela quelques vêtements pour le nouvel an, quelques ustensiles en cuivre étamé, en bois ou même en terre cuite, quand ce n'est pas en faïence et, de temps à autre, quelque bague ou pendants d'oreille à bon marché, et vous aurez tout ce que ces paysannes peuvent s'acheter.

Autrement, tout ce qui est nécessaire est préparé à la maison. Le bois, la viande, la graisse, le pain, le lait, le fromage s'y trouvent; les principaux vêtements y sont fabriqués également; quant à la ceinture mazdéenne, dont le tricotage est réservé à la fille du mage, on l'obtient sans sortir de la paroisse et moyennant un petit cadeau.

Si les ressources pécuniaires des familles d'artisans sont moins

maigres, en échange, leurs dépenses sont presque journalières. Chez elles, les produits alimentaires s'achètent presque toujours : il faut payer le pain, les fruits, la viande, la graisse, les produits de la ferme et les matières sucrées. Et, quoique l'habillement fût déjà plus soigné chez les membres de cette classe, les dépenses de bouche l'emportent de beaucoup sur celles qu'il faut faire, pour s'habiller. Ayant ainsi besoin d'argent, les membres de la famille doivent aussi, tous, travailler.

Le père s'occupe à l'atelier, les garçons sont apprentis — ils se préparent à gagner bientôt leur vie — ; les femmes elles-mêmes, la mère comme ses filles, filent, tissent et tricotent, suivant l'économie régionale, le coton, la soie ou la laine. La culture du cotonnier s'est introduite, en Iran, d'assez bonne heure. Partout le sol lui convient. Le décorticage des capsules de cette malvacée, pour en séparer la matière textile, occupe, partout, une nombreuse et patiente main-d'œuvre, laquelle est généralement féminine. Ce sont également les femmes qui filent cette matière avec le *čaxrak, qui est une sorte de rouet et qui se trouve dans tous les foyers. Mais le tissage se fait dans les grands ateliers. Le marché du coton est exclusivement national. Les tuniques sacrées sont, ordinairement, en coton. Les Méditerranéens ignorent ce textile : leurs toges sont en lin et importées d'Égypte. L'élevage du ver à soie s'est introduit en Iran, très anciennement aussi. Les provinces caspiennes lui conviennent à merveille et ce travail y absorbe une bonne partie de la main-d'œuvre féminine, les hommes travaillant aux rizières ou s'occupant de la pêche. Une fois les cocons obtenus, ce sont également les femmes qui s'occupent du moulinage et du tissage. Mais le vrai tissage se fait dans les ateliers familiaux. Au ^{vi}^e siècle, le gouvernement a même sa politique de la soie. Chosroès I^{er} interdit l'exportation de la soie grège pour réserver à l'Iran le monopole des tissus de soie. On importe la matière première depuis l'Extrême-Orient. Le commerce en est réservé aux Soghdians, dont les caravanes vont jusqu'en Chine, par les Portes Dzoungares. Cette soie grège s'ajoute à celle des provinces caspiennes pour alimenter l'industrie nationale dont les produits sont ensuite vendus aux Occidentaux. Le *dēbāk*, le *stabrak*, le *parnyān*, le *parend*, etc., sont les noms de ces étoffes merveilleuses que nous retrouvons décrites chez les anciens poètes persans. Les taffetas (*tāftak*) sont encore célèbres, quant aux autres, dont les échantillons sont conservés dans quelques musées d'Europe, leur fabrication a cessé à la chute de l'Empire. Ces tissus,

fabriqués pour la Cour et les nobles, étaient, par ailleurs, exclusivement destinés à l'exportation. Les Byzantins les achetaient pour eux-mêmes et pour les revendre aux Barbares. Les peuples d'Asie l'achetaient aussi, puisque nous retrouvons les noms de quelques-unes de ces soieries dans l'*Alcoran*. Cette industrie, qui sous les Sassanides était protégée par la couronne — on blâmait Chosroès I^{er} d'être un marchand —, ne tombera en décadence que sous l'Islam; car les Bédouins dédaignent l'usage de la soie comme d'ailleurs de tout ce qui est fin ou artistique. Heureusement que des ouvriers iraniens, introduisant cet art à Rome, en sauvèrent quelques secrets.

Ce sont les femmes également qui filent et tissent la laine. Les fameux tapis de Perse que les Anciens disaient « de Babylonie », et dont la renommée reste toujours grande, sortent de leurs ateliers domestiques. Mais, pour toutes ces industries, c'est le goût raffiné de la Cour et de l'aristocratie qui détermine la mode. Les modèles et les dessins sont conservés dans les manufactures impériales de Ctésiphon, où les karrōkbaðs dirigent les plus habiles ouvriers.

Pourtant c'est à l'atelier familial que l'Iran doit ses meilleurs produits; et c'est l'expérience ancestrale, née de l'obligation de suivre le métier de ses pères, qui est l'origine, chez l'Iranien, de l'habileté, de la sûreté du goût et du fini de l'ouvrage.

Rurale ou bourgeoise, la famille joue ainsi un rôle capital dans l'économie nationale: rôle d'autant plus important que le groupe domestique est, dans l'Empire, le principal centre de la production. C'est sur le modèle familial également que se sont peu à peu développés les corporations et les autres groupes économiques. Pendant longtemps encore il n'en sera pas autrement.

Conclusion

L'évolution de la famille iranienne s'est poursuivie avec une particulière lenteur, retard qui nous frappe surtout quand nous comparons cette extrême torpeur à la célérité avec laquelle s'est transformé le groupe domestique à Rome et en Grèce.

Cet engourdissement s'explique, on l'a vu, de plusieurs façons. Il y a tout d'abord une raison d'ordre purement géographique, consistant dans les différents modes d'agglomération.

En effet, plus dispersés en Iran qu'au nord de la Méditerranée, les points d'eau rendent la vie de cité difficile, sur le Plateau.

Les excès du climat continental et sec, agissant en même temps que la rareté des points d'eau feront de l'Iranien un villageois et un casanier. Les fortes chaleurs de l'été et les rigueurs de l'hiver sur un plateau qui, par sa constitution géologique et par sa configuration physique, ressemble plutôt à la Péninsule Ibérique qu'à l'Italie et la Grèce, empêchent l'homme de sortir, le retiennent à la maison et le font fuir la vie publique.

Ainsi, alors que le Méditerranéen, nu-tête, nu-pieds et drapé d'une simple toge, passe une bonne moitié de la journée sur la place publique, l'Iranien, lui, revêtu de sa chemise (**sudrak*), de ses pantalons et de sa blouse (*yāmak*), constamment coiffé et chaussé, ne sort de chez lui que pour se rendre à son travail; il rentre aussitôt après l'avoir terminé, ignorant absolument la flânerie. Déjà Hérodote se moquait de l'absence, chez les Perses, de cette place publique si chère aux Méditerranéens et qui était, pour le citoyen antique, l'élément essentiel de la vie commune et le rendez-vous de tous les jours.

Donc, à lui seul, cet isolement forcé et imposé par la nature peut expliquer la longévité, en Iran, du groupe familial de type archaïque; mais, il ne le peut que dans une certaine mesure. En effet, les rares sorties, pour les besoins de l'agriculture et du négoce, auraient pu inciter l'Iranien à multiplier davantage son contact journalier avec ses concitoyens, à s'entretenir, plus souvent, avec eux; mais, nous avons vu que les envahisseurs accourus depuis les Balkans ont, en pillant l'or et l'argent amassés en Iran depuis

des siècles, tué le commerce iranien et cela à l'heure même où il commençait à se développer et étouffé ainsi la nation en tant qu'une communauté de commerçants et de trafiquants.

Ces invasions, nous avons eu déjà l'occasion de le dire, ont précocement déclenché ce véritable Moyen Age iranien, qui devait se prolonger, malheureusement, durant une huitaine de siècles, et déterminer un retard considérable dans toutes les transformations sociales et, partant, familiales qui, sur les bords plus abrités de la Méditerranée, s'étaient réalisées d'assez bonne heure.

Enfin, la religion, le troisième facteur qui, grâce au développement d'un certain individualisme, aurait pu déterminer les transformations du groupe domestique, était, en Iran, hostile à toute tentative d'émancipation individuelle: le mazdéisme et le zoroastrisme, les religions qui prédominèrent, en Iran, durant de longs siècles, avaient, toutes les deux, été fondées dans une société à base de clan et, conservatrices, elles n'étaient point favorables à une transformation éventuelle du groupe domestique. Quant aux manichéisme, christianisme et mazdakisme, religions qui favorisent l'individu plus qu'elles ne se soucient de la famille, nous savons qu'elles n'apparaîtront, en Iran, et qu'elles ne s'y développeront qu'assez tard.

Par conséquent la famille iranienne ne devait pouvoir suivre l'évolution réalisée par le groupe gréco-romain, dès la haute antiquité, que vers la fin du v^e siècle de notre ère, seulement.

Nous ne possédons aucun document qui soit antérieur à cette date et qui prouve l'existence d'une loi établissant de manière certaine, la possibilité de partager le patrimoine, l'*Épître de Tansar* ne remontant qu'au vi^e, et les fragments des *Matikān-i-hazār-Dāstān*, eux-mêmes, ne dépassant point le v^e siècle. D'ailleurs, les avantages successoraux dont jouit en plein vi^e siècle encore le fils aîné, indiquent suffisamment que l'introduction des partages ne remonte pas si loin dans le temps. En effet, en lutte chaude contre le manichéisme, le christianisme et le mazdakisme, l'Église mazdéo-zoroastrienne n'évoluera pas sérieusement avant cette date et ne s'assouplira pas avant la fin du v^e siècle. Au milieu du v^e siècle encore, elle permet des manières si archaïques qu'on reste, au premier abord, vraiment déconcerté. Au iv^e siècle, rapporte Ammien Marcellin, le crime d'un homme entraînait parfois la condamnation de tous ses parents, et, dans les *Matikān-i-hazār-Dāstān*, nous retrouvons les fragments d'une loi pratiquée et appliquée, sans doute au v^e siècle encore, qui confrère au *pater-*

familias le droit de tuer sa femme et ses enfants et de les vendre comme esclaves.

Mais au ^{vi}^e siècle, en même temps que le contact de religions adverses déterminera l'évolution et l'assouplissement du zoroastrisme, les réformes et les conquêtes de Chosroès I^{er} mettront fin à ce Moyen Age, huit fois séculaires, d'où l'Iran ne semblait plus jamais devoir sortir. Soudain l'or apparaît de nouveau, et en abondance; l'économie monétaire accélère la circulation des richesses et, partant, le commerce entre les hommes et l'échange des idées; des cités fondées sur le modèle méditerranéen font naître une certaine vie publique; des contacts entre les hommes et les choses changent les vieilles conceptions millénaires et, pour la première fois peut-être de sa vie, l'Iranien prétend vivre en tant qu'individu ayant ses propres façons d'envisager les questions et désirant profiter de ses libertés élémentaires.

L'effet le plus immédiat peut-être de ces grandes transformations fut l'évolution de la constitution du groupe patriarcal.

C'est alors seulement que la famille iranienne, longtemps repliée sur elle-même, sortira enfin de sa léthargie et commencera par perdre simultanément de son volume et de sa densité.

Ainsi, les rapports entre parents, naguère encore si sévères, pourront désormais s'humaniser et s'améliorer; femmes et enfants, longtemps assujettis à une *patria potestas* des plus absolues, pourront commencer par s'émanciper, acquérir, chacun, indépendamment du père, le droit de travailler personnellement, de se constituer des biens propres et de les faire fructifier, d'hériter, à la mort du *paterfamilias*, d'une part du patrimoine. Enfin, la propriété individuelle pourra se développer, et le père de famille, naguère encore un vrai despote, perdra ses prérogatives et ne sera plus, pour les siens, qu'un directeur bienveillant et responsable.

Cependant la famille iranienne n'en restera pas moins un groupe de caractère sacré. La parenté recevra toujours la sanction de l'Eglise, et la mort elle-même, loin de la dissoudre, la consolidera, créant entre les intéressés des devoirs de culte et de protection.

Vu, le 8 mars 1937.

*Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,*

A. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer.

Le Recteur de l'Académie de Paris,
CHARLÉTY.

Bibliographie

I. — LES TEXTES

1. L'*Avesta* est le texte le plus ancien. Il en existe plusieurs traductions. Les éditions françaises, en dehors du *Zend-Avesta* (deux volumes, Paris, 1771) d'Anquetil-Duperron, sont celles de J. Darmesteter (le *Zend-Avesta*, Paris, 1822-23) et de C. de Harlez (3 volumes, Liège, 1875-7). Il y a une seconde édition de la traduction de Harlez faite à Paris, en 1881.

Les éditions allemandes sont aussi très importantes. La plus ancienne est celle de Fr. Spiegel (en trois volumes, Leipzig, 1852-63). La traduction de K. F. Geldner (Stuttgart, 1886-95) et celle de Ch. Bartholomæ (Berlin, 1924) sont enfin les plus récentes.

Pour les principales parties du Livre-Sacré on peut voir les éditions suivantes :

- a) Die Gāthās (éd. Ch. Bartholomæ, Halle, 1879);
- b) le *Yasnâ* (F. Spiegel, Leipzig, 1864; Vienne, 1858); F. K. Geldner, Stuttgart, 1886;
- c) le *Vedêvdâd* (F. Spiegel, Vienne, 1853, et Leipzig, 1864; K. F. Geldner, Stuttgart, 1895);
- d) le *Vesprad* (Spiegel, Vienne, 1858, et Leipzig, 1864; Geldner, Stuttgart, 1889);
- e) le *Khurda-Avesta* (Spiegel, Leipzig, 1864; Geldner, Stuttgart, 1889);

2. Les textes pehlevi. Il n'existe pas, quant à ces textes, toujours de bonnes traductions. En voici quelques-unes pour les principales éditions :

- a) L'*Arta-Virâz-Nâmak*, la traduction faite par A. Barthélemy, Paris, 1887;
- b) le livre de *Mênôkê-Khrat*, l'édition d'Andréas, Kiel, 1882;
- c) le *Kârnâmak*, l'édition Nœldeke, Göttingen, 1878; l'édition Sunjana, Bombay, 1896 et 1913;
- d) le *Shâyast-na-Shâyast*, la traduction de E. W. West, au tome V des *Sacred Books of the East*, Oxford, 1880; J. C. Tavadia, Hambourg, 1930;

- e) le *Bahman-Yasht*, dans le même tome des *Sacred Books*;
- f) le *Bundahish*, dans le même tome;
- g) le *Dadistân-i-Dênîk*, tome XVIII des *Sacred Books*, Oxford, 1882;
- h) l'*Épître de Mansutchehr*, dans le même tome;
- i) le *Dênkard*, l'édition Sunjana, Bombay, 1874;
- j) le *Mâtikân-i-hazâr-Dâtistân*, publié par J. J. Modi et E. T. D. Anklesaria (Poona, 1901, et Bombay, 1912); traduit par S. Bulsara, Bombay, 1937;
- k) l'*Handarz-i-kûdakân*, dans le *D. Hoosheng's Memorial Volume*, Bombay, 1918;
- l) le *Mémorial de Zarēr* (dans le *Journal Asiatique*, 1932) traduit par E. Benveniste;
- m) l'*Handarz-i-Aturpât-i-Mahrspandân*, traduit par P. B. Sunjana, Bombay, 1885;
- n) le *Ganz-i-Shâygân*, dans le même volume.

Enfin, la plupart de ces textes pehlevîs que nous avons cités dans le cours de ce travail, à savoir le *Shatrâh-i-Erân*, l'*Ayâtkâr-i-Vuzurgmitr*, le *Patmânâk-i-kdtak-khvatâyih*, le *Khusrue-i-Kavâtân-u-Rêtak*, le *Panč Khêm*, l'*Handarz-i-Dastvarân* et le *Mâh Fravardên*, se trouvent réunis dans les *Pahlavi Texts* (Parts 1st et 2) imprimés, à Bombay, 1913, par D. J. M. Jamasp-Asana.

3. Les textes persans :

a) Le *Shâhnâmah*. Il en existe plusieurs traductions. Celle de J. Mohl (Paris, 1876-1878), en français, celle de A. George Warner et Edmond Warner (Londres, 1912) en anglais et, enfin, celle de F. Rückert (Berlin, 1890-5), en allemand, sont les plus importantes. Les *Épopées persanes* de H. Massé (Paris, 1935) constituent le travail le plus récent sur le *Livre des Rois*. Nous avons cité souvent le *Livre de Fêridoun et de Minoutchihr*, édition de vulgarisation dans la collection *Épopées et Légendes* (Paris, 1924) et qui est le premier livre de la traduction de J. Mohl.

b) *Vês-u-Râmên*; l'édition W. N. Lees et Ahmad-Ali (Calcutta, 1865) et celle de M. Minovi (Téhéran, 1935) ne donnent que le texte. Il en existe une traduction allemande qui est basée sur l'ancienne édition.

c) L'*Épître de Tansar*. L'édition de J. Darmesteter (*Lettre de Tansar au roi de Tabaristan*, dans le *Journal Asiatique*, janv.-juin 1894) comprend une traduction française, mais celle de M. Minovi (*Tansar's Epistle to Goshnasp*, Téhéran, 1933), est plus complète.

- d) Le *Sad-Dar-i-nasr*, édition E. B. N. Dhabhar, Bombay, 1909.
- e) Le *Sad-Dar-i-Bundahish*, dans le même volume.
- f) Les *Ravâyât de Darâb-Hormazyâr*, l'édition Unvala, en deux volumes, Bombay, 1922).
- g) Le *Târîkh-i-Tabaristân-u-Mâzandarân-u-Rôyân* de Zahyr-ed-Dîn al-Mar'achy dans les *Mohammedanische Quellen* de B. Dorn (Saint-Pétersbourg, 1850),¹ etc...
4. Les textes gréco-latins relatifs à l'organisation sociale dans l'ancien Iran sont nombreux. L'*Histoire* d'Hérodote, la *Cyropédie* de Xénophon, les fragments des *Persika* de Ctésias, ainsi que les œuvres des Romains, depuis les *Annales* de Tacite jusqu'aux relations d'Ammien Marcellin nous dispensent de rappeler ici leurs intérêts et les renseignements qu'ils renferment. Seulement parmi ceux que nous avons cité, il faut mentionner surtout les auteurs suivants :
- a) Les *Præparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée (Paris, 1830-34), dans les tomes II et III de ses *Opera*;
- b) L'*Histoire d'Alexandre le Grand* de Quinte-Curce, tr. Pascal-Allain, Paris, 1883);
- c) Les *Œuvres complètes* de Plutarque (Paris, 1870-1912);
- d) *La Guerre Civile (la Pharsale)* de Lucain (Texte établi et tr. par A. Bourguery, Paris, « Les Belles Lettres », 1926, et celle de 1865 par Durand et Charpentier);
- e) Les *Œuvres* de Saint Jérôme publiées par Benoît Matougues sous la direction de L. Aimé-Martin, Paris, 1838);
- f) Les *Œuvres complètes* de Platon, dans la collection des Universités de France, éditées par « Les Belles Lettres », sous le patronage de l'Association Guillaume-Budé;
- g) *Justiniani Augusti Historia, in qua bellum persicum in Asia, vandilicum in Africa, gothicum in Europa... feliciter absolutum, opera autem et studio Procopii Cæsariensis, Agathiæ Myrrinæi Jornandis Alani, libris XIII luculenter descriptum continentur... Nova editio...* Genevæ, apud Fr. le Preux, 1594.
- h) Les œuvres de Saint Clément d'Alexandrie, tr. du grec... Paris, F. et D. Delaune, 1701;
- i) Les œuvres complètes d'Horace, de Juvénal, de Perse, de Sulpicia, de Turnus, de Catulle, de Properce, ..., avec la traduction en français, publiées sous la direction de Nisard, Paris, J.-J. Dubochet, 1839;
- j) *De la Vie des Philosophes* de Diogène Laërce, tr. par Gilles Boileau, 1668;

k) L'Histoire de Polybe, tr. par P. Waltz, Paris, 1921;

l) *La Guerre contre les Perses* de Procope (Procopius. *De bello persico*, Romæ, 1509), etc...

5. Les textes des Iraniens qui ont écrit en arabe. Ces œuvres sont assez nombreuses. Il nous est vraiment impossible de les citer. Celles que nous avons surtout utilisées sont :

a) Les *Athâr Al-bâqya* de Birouni, tr. par E. Sachau (*Chronology of Ancient Nations*, Londres, 1879) et son *Tahqyq* (traduit par le même).

b) Les *Milâl va Nihal*, traduit par T. Haarbrücker (*Religions partheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-51).

c) Les *Murûdj-ud-Dhahab* de Mas'oudi traduit par Pavet de Courteille et Barbier de Meynard (*Prairies d'Or*, Paris, 1861-77).

Pour Tabarî, Baladhurî, Dênavarî, Istakhri, Qazvênî, Ibn-un-Nadîm al-Varrâq, Ta'alibî, Iranshahri, Ibn al-Balkhî, Djâhiz, etc., nous avons donné leurs références dans les notes marginales.

Enfin, pour des renseignements bibliographiques supplémentaires on peut consulter le *Grundris der Iranischen Philologie*, Deuxième Partie : *Literatur und Geschichte der Kultur* (Strasbourg, 1904) ainsi que l'*Encyclopédie de l'Islam*.

II. — LES TRAVAUX

Les travaux touchant directement ou indirectement l'étude de la société domestique iranienne sont de nature disparate. Ils ont été surtout faits du point de vue religieux. En voici les principaux et les plus accessibles :

1) *A short Treatise on the Navjot Ceremony*, par J. M. Jamasp Asana, Bombay, 1887.

2) *Babak, seine Abstammung und erstes Auftreten*, par G. Flügel (dans *Z. D. M. G.*, XXIII), Leipzig, 1869.

3) *Cérémonie du Navjote*, par J. J. Modi, Bombay, 1896.

4) *Classes sociales dans la tradition uestique*, par E. Benveniste (*J.-A.*, CCXXI, juil.-sept.), Paris, 1932.

5) *Coutumes nuptiales aux temps héroïques de l'Iran* par J. Pizzi (*Muséon* II 3, 1883, pp. 365-80).

6) *Education among the Ancient Iranians*, par J. J. Modi, Bombay, 1905.

7) *Épopée persiana e la vita e i costumi dei tempi eroïci di Persia*, par J. Pizzi, Florence, 1888.

8) *Encyclopædia of Religions and Ethics* du Docteur Hastings.

Elle contient sur la vie privée en Iran différents articles de J. J. Modi et autres.

- 9) *Femmes dans l'épopée iranienne* par A. d'Avril, Paris, 1888.
- 10) *Frau im sasanidischen Recht*, par Ch. Bartholomæ, Heidelberg, 1924.
- 11) *Fravashis*, par N. Soederblom, Paris, 1899.
- 12) *Gabars*, par D. Menant (dans l'*E. Rr. E.*, t. VI, pp. 147-56).
- 13) *Heroines of Ancient Persia*, par P. D. C. Babsy, Cambridge, 1930.
- 14) *Mitteilungen über die Eheverhältnisse der heutigen Parsen in Persien*, par Houtum-Schindler (dans le *Z. D. M. G.*, 36-87), Leipzig, 1882.
- 15) *Meaning of Khvêtûk-dâs*, par E. W. West (t. XVIII des *S. B. E.*), Oxford, 1882.
- 16) *Marriage Customs among the Parsis, their Comparison with similar Customs of other Nations*, Bombay, 1900.
- 17) *Indogermanische Verwandtschaftsnamen*, par B. Delbrück, Leipzig, 1889.
- 18) *Next-of-kin Marriages in Old Irân*, par D. D. P. Sunjana, Londres, 1887.
- 19) *Position of Zoroastrian Woman in remote Antiquity*, par D. D. P. Sunjana, Bombay, 1892.
- 20) *Pamirtadschiks*, par A. von Schulze (dans les *Veröffentlichungen des Oberhessischen Museums*, I Heft), Giessen, 1914.
- 21) *Parsis*, par D. Menant (dans les *Annales du Musée Guimet*, *Bulletins d'Études*, t. VII), Paris, 1895.
- 22) *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, par J. J. Modi, Bombay, 1922.
- 23) *Über die persische Verwandtenheirat*, article de Hübschmann (dans la *Z. D. M. G.*, XLIII, p. 308), Leipzig, 1889.
- 24) *Zum sasanidischen Recht*, cinq articles de Ch. Bartholomæ (dans les *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, *Phil.-Hist. Klasse*), I Teil, 1918, II Teil, 1918, III Teil, 1920, IV, 1922, V, 1923.
- 25) *Über ein sasanidisches Rechtsbuch*, Ch. Bartholomæ, Heidelberg, 1910.
- 26) *Mitteliranische Manichäica aus chinesisch-Turkestan*, travaux d'Andréas, publiés par W. Henning (dans les *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, sous forme de publications indépendantes) I Heft, Berlin, 1932, II Heft, Berlin, 1933, et le troisième fascicule.

27) *Zoroastriens en Perse*, par D. Menant (dans la *Revue du Monde Musulman*, IV, 1907).

III. — LIVRES ET ARTICLES AYANT UN CERTAIN RAPPORT AVEC LA FAMILLE, LA VIE DOMESTIQUE ET LE DROIT PRIVE IRANIEN

- 1) *Adoption in Indien*, par J. Jolly, Würzburg, 1910.
- 2) *Archæologische Mitteilungen aus Iran*, par E. Herzfeld, B. I, Berlin, 1929-30, B. II et III, Berlin, 1930.
- 3) *Aryens au Nord et au Sud de l'Hindou-Kouche*, Ch. de Ujfalvy, Paris, 1898.
- 4) *Auszüge aus syrisch. Akten persischer Märtyrer*, par G. Hoffmann, Leipzig, 1880.
- 5) *Altiranisches Wörterbuch*, par Ch. Bartholomæ, Strasbourg, 1904.
- 6) *A Study of Manichæism in Bulgaria with special Reference to the Bogomils*, par V. N. Sharenkoff, New-York, 1927.
- 7) *Altnordisches Leben*, par Weinhold.
- 8) *Altindisches Privatrecht*, par B. Brelör, Leipzig, 1928.
- 9) *Älteste Geschichte der Meder und Perser*, par Fr.-W. König (dans *Alt. Ori.*, XXXIII, 3/4), Leipzig, 1935.
- 10) *Astodan and recorded Instance of Children having been nourished by Wolves and Birds of Prey*, par J. J. Modi, Bombay, 1889.
- 11) *Alani*, par W. Tomaschek (dans la *Realenz. d. kl. Altertuhmswiss.*, t. I, 1894).
- 12) *Bible de l'Humanité*, par Michelet.
- 13) *Bâbak-i-Khurramdên*, par S. Naficy (dans le *Mihr* I 9, 10 et 12), Téhéran, 1313.
- 14) *Civilisation de l'Iran au IV^e Millénaire*, par Contenau (dans les publ. de la *Société des Etudes Iraniennes*, XIII), Paris, 1936.
- 15) *Droit Musulman. Recueil de lois concernant les Musulmans Schijites*, par A. Querry, Paris, 1871-72.
- 16) *Eglise et société cathares*, par Ch. Molinier (dans la *Rev. Historique*, 94), Paris, 1907).
- 17) *Empire des Sassanides : le peuple, l'Etat, la Cour*, par A. Christensen (Publication de l'Académie royale de Danemark, VII, Hist.-Phil., I, 1), Copenhague, 1907.

18) *Einheimischen Quellen zur Geschichte Elams*, I. Teil, par G. Hüsing, Leipzig, 1916.

19) *Eranische Alterthumskunde*, III, par Spiegel.

20) *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange*, article de M. Mauss (dans l'*Année Sociologique*, nouvelle série, t. I), Paris, 1923-24).

21) *Essai sur l'Histoire du droit persan, dès l'origine à l'invasion arabe*, par T. Nasr, Paris, 1933.

22) *Evolution intellectuelle de Saint Augustin*, I, *Du Manichéisme du Néo-platonisme*, par A. Alfarié, Paris, 1917.

23) *Femme dans l'Inde antique*, par Bader-Clarisse, Paris, 1867.

24) *Féodalité en Perse, son origine, son développement et son état actuel*, par J. de Morgan (dans la *Rev. d'Ethnographie et de Sociologie*, pp. 169-190).

25) *Grundriss der Indo-arischen Philologie und Alterthumskunde*, Strasbourg, 1896.

26) *Grundriss der neupersischen Etymologie*, par P. Horn, Strasbourg, 1894.

27) *Grundriss der Iranischen Philologie*, par Geiger et Kuhn, Strasbourg, 1904.

28) *Gesetze Hammurabi Königs von Babylon* (dans *Alt. Or.*), par Winckler, Leipzig, 1902.

29) *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsakiden*, par A. von Gutschmid, Tübingen, 1888.

30) *Hilfsbuch des Pehlevi*, par H. S. Nyberg, Upsale, 1928-31.

31) *Histoire de l'Orient*, par Moret, Paris, 1936.

32) *Iranians and Greeks in South Russia*, par M. Rostovtzeff, Oxford, 1922.

33) *Indogermanische Forschungen*, XXXVIII, Berlin, 1917.

34) *Instruction et Education sous les Sassanides* (en persan) dans *Tolym u Tarbyat*, âdhar-day, Téhéran, 1314.

35) *Introduction à l'Histoire de la Monnaie et l'Histoire monétaire de la Perse, des origines à la fin de la période parthe*, par Gh.-R. Kian, Paris, 1933.

36) *Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, par P. Alphandery (dans les *Bulletins de l'E. des H. E., sect. des Sc.-r.*, fasc. XVI), Paris, 1903.

37) *Iran sous les Sassanides*, par A. Christensen, Copenhagen, 1936.

38) *Kultur der Indogermanen*, par S. Feist, Berlin, 1913.

- 39) *Iranisches Namenbuch*, par F. Justi, Marbourg, 1895.
- 40) *Histoire et doctrines de la secte des Cathares ou Albigeois*, par Ch. Schmidt, Paris, 1849.
- 41) *The Kafirs of the Hindu-Kush*, par G. S. Robertson, Londres, 1900.
- 42) *The Law in ancient Iran*, par J. C. Tarapore (Indo-Ir. Studies), Londres, 1925.
- 43) *Liebe und Ehe im alten und modernen Indien*, par R. Schmidt, Berlin, 1904.
- 44) *Liebeszauber im Alten Orient*, par E. Ebeling (Mitteil. d. Alteri. Gesel. B I, H 1), Leipzig, 1925.
- 45) *Life and Faith in ancient Persia*, par J. J. Banaji, Bombay, 1926.
- 46) *Lettres de Bombay*, dans le « Mihr », III, 4, Téhéran, 1314.
- 47) *Mundarten der Lurstämmе*, par Mann.
- 48) *Die Mysterien des Mithra*, par F. Cumont, Leipzig, 1909.
- 49) *Mutterrecht und Thronfolge im alten Elam*, par Fr.-W. Köng (O. O. u. I.), Leipzig, 1927.
- 50) *Die Mutter bei den Völkern arischen Stämme*, par Zmigrodzki (M. von), Munich, 1886.
- 51) *Mazdak the Iranian Socialist*, par J. J. Modi (dans le D. Hoosheng's Memorial Volume), Bombay, 1918.
- 52) *Nicht-arisches im alten Perserthum*, par M. Semper (Ephem. Or. 37), Leipzig, 1929.
- 53) *Note sur le Catharisme*, par M. Dimitrevsky, dans les « Annales du Midi », 1923-4.
- 54) *La numismatique sassanide d'après un ouvrage récent*, par Allotte de Fuye, Paris, 1925.
- 55) *Māziyār, his Life and Activities*, par M. Minovi, Téhéran, 1933.
- 56) *Outlines of an History of the Hindu Law of Partition, inheritance and Adoption as contained in the original sanskrit treatises*, par J. Jolly, Calcutta, 1885.
- 57) *Ostiranische Kultur im Altertum* (traduit en anglais sous le titre *Civilisation of the Eastern Iranians in Ancient times*, by D. D. P. S. Sunjana, t. I, *Ethnography and Social Life*, Londres, 1885), par W. Geiger.
- 58) *Die Orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, par H. Gressmann, Berlin, 1930.
- 59) *L'Opera politica e civile di un antico principe persiano*, par

J. Pizzi (*Rivista Italiana di Sociologia*, anno XVIII, pp. 301-322), Turin, 1913.

60) *Persika, the fragments of the Persika of Ktesias*, par J. Gilmore, Londres et New-York, 1888.

61) *Persische Studien*, par H. Hübschmann, Strasbourg, 1895.

62) *La Psychanalyse*, de S. Freud.

63) *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'Histoire légendaire des Iraniens* (dans les *Recherches sur l'Hist. lég. des Iraniens*, 1^{re} partie, t. XIV de la série 17 des *Archives d'Etudes Orientales* publiées par J.-A. Lundelle), par A. Christensen, Stockholm, 1917.

64) *La prohibition de l'inceste et ses origines*, par E. Durkheim, *Année Sociologique* (1896-7), tome I^{er}, Paris.

65) *Die Parther oder das Neupersische Reich unter den Arsaciden nach der griechisch-römischen Quellen*, par J. H. Schneiderwirth, Heiligenstadt, 1874.

66) *Observations on the Religion of the Parthians*, J. M. Unvala, Bombay, 1928.

67) *Quelques observations sur les Ossuaires rapportés de Perse* par M. Dieulafoy (*Calcutta Review*, XVII) Calcutta, 1890.

68) *La Responsabilité*, par P. Fauconnet.

69) *Relation de Voyages*, par G. Chinon, Lyon, 1671.

70) *The Religion of the Monichees*, par F. C. Burkitt, Cambridge, 1925.

71) *Die Religion des Mithra*, par J. Leipoldt, dans le *Bilder atlas zur Religionsgeschichte*, Lfg 15, Leipzig, 1930.

72) *Remarques sur le régime des Castes*, par Ch. Bouglé, *Année Sociologique* (1899-1900), t. IV, Paris, 1901.

73) *Religious Thought and Life in India*, par Monier Williams.

74) *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, par O. Schrader, Strasbourg, 1901.

75) *Le Règne du Roi Kāvādh I^{er} et le Communisme mazdakite*, par A. Christensen, *Det. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddelelser*, IX, 6, Copenhagen, 1925.

76) *Sprachvergleichen und Urgeschichte*, par O. Schrader, Jena, 1907.

77) *Social Life in Ancient India*, par H. Ch. Chakllader, Calcutta, 1929.

78) *The Social Legislation of the primitive Semites*, par H. Schoeffler, New-Haven, 1916.

79) *The Sexual Life in Ancient India*, par J. J. Meyer, Londres, 1930.

80) *Die Stellung der Frau in Babylonien...*, par V. Marx, Leipzig, 1898.

81) *Sull'etnografia della Persia antica, anteriore alle invasioni ariane*, par L. Schiapparelli (Atti. Accad. Scienze), Turin, 1887-8.

82) *Textes et Monuments figurés, relatifs au mithraïsme*, par F. Curmont, Bruxelles, 1896-9.

83) *Le tendenze socialistiche nella Persia del Medio Evo*, par J. Pizzi, dans la *Rivista Italiana di sociologia*, XI, Rome, 1907.

84) *La vita ai tempi eroici di Persia*, par J. Pizzi, dans la *Rassegna Nazionale*, du 1^{er} juin 1895, Florence.

85) *Das Weib im Altindischen Epos*, par J. J. Meyer, Leipzig, 1915.

86) *The Zoroastrian Code of Gentlehood*, par N. M. Cooper, Londres, 1908.

87) *The Zoroastrian Doctrine of a future Life from Death to individual Judgment*, par C. D. Pavry (*Indo-Ir. Series*), New-York, 1929.

88) *Zarathustra's Doctrine regarding the Soul*, par E. W. West, Londres, 1899.

89) *Zur ältesten persischen Geschichte*, par O. G. von Wesendonk (*Litteræ Orientales*, 56), Leipzig, 1936.

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

- Abd-ul-Quahhar — 145.
 Aboulitès — 36.
 Achaiménès — 29.
 Achéménide (Empire) — 26.
 Achéménides — 28; 30; 34; 35;
 36; 42; 117; 160; 235; 248;
 251; 254; 256.
 Achéménides (Inscriptions) —
 30; 32.
adultère — 86; 87; 89.
 Afrōbag-Vindāt — 167.
 Afšēn — 119.
 Agathias — 116.
 Agathyrses — 143; 145.
 Airyaman — 60.
 Alexandre (roi de Macédoine)
 — 35; 36; 37; 60; 61.
 Alexandropol — 134.
 Al-Mançor — 136.
 Al-Mo'tassim — 118; 119; 146.
 Al-Mutivakkil — 119.
 Al-Vathiq — 119.
amarkar (percepteur) — 250;
 251; 256.
 Ammien Marcellin — 143; 237;
 240; 241; 244; 259; 261; 268.
 Amram — 121.
 Antisthène — 116.
 Arnig-Duxt — 100; 135; 140.
 Arsacides — 42; 80; 134; 167.
 Artabān V — 37; 59; 137.
 Artabazane — 37.
 Artiṣšēr I (Artaxērxēs V) —
 37; 40; 55; 59; 61; 106; 110;
 117; 135; 137; 142; 152; 167;
 168; 171; 173; 229; 248; 251.
 Artaxšēr II — 42; 43.
 Arta-Virāz (Nāmak) — 112;
 123; 130; 170; 201.
 Artaxerxes — 117.
 Artaxerxes IV (l'usurpateur) —
 36.
 Assyrie — 29.
 Atossa — 137.
 Atravan — 60.
 Atur-Narsé (fils de Hormidas
 II) — 34.
 Aturpāt-i-Hēmēd — 124.
 Aturpāt-i-Mahrspantān — 62;
 65; 169; 170; 171; 184.
 Augustin (Saint) — 119.
 Aurvaḍāt-Nar (fils de Zoroas-
 tre) — 135.
autel domestique — 205; 229.
 Avesta — 26; 27; 29; 30; 31;
 58; 61; 71; 79; 87; 88; 90;
 103; 124; 177; 202; 235; 236;
 237; 241.
 Avesta Récent — 30; 58; 60;
 75; 122; 129; 185; 195.
avortement — 160.
 Ayātkār-i-Vuzurkmītr — 46;
 170.
 Ayātkār-i-Zarērān — 128; 241.
 Azarmik-Duxt — 34; 162.

B

- Bābak — 118; 119; 145.
 Bactriens — 29; 31; 79; 80;
 129; 133; 134; 135; 142; 164;
 196; 197; 202; 206.
 Bahman-i-Pōngīr — 95; 96.
 Bahman-Yašt — 124; 193; 194;
 197.
 Bakhtyārītes (Uxiens) — 37.
 Bakō-Nask — 123; 124.
 Bastwar — 241; 242.
 Bāzargān — 61.
 Behāfrīd — 119.
bigamie — 139; 140; 142.
 Bōrān — 34; 162.
bourgeois — 41; 60; 138; 139.
 Brahma — 195.
 Bundahišn — 100; 115; 124;
 166; 167; 168; 182; 203.
 Burzēn-Mitr (le Feu) — 229.

C

- calendrier* — 205.
 Cambyse — 117; 121.
 Catulle — 116; 117.
čākar (veuve remariée) — 93;
 96; 97; 100; 101; 102; 103;
 104; 128; 135; 136; 140; 141;
 148; 157.
célibat — 54; 55; 56; 160.
 Chāh-Darrah (province de Tad-
 jikistan) — 79.
 Chertomlyk — 134.
 Chinois — 202.
 Chionites — 240.
 Chosroès (nom de plusieurs rois
 sassanides) — 25; 35.

- Chosroès I^{er} — 35; 37; 38; 40;
 41; 43; 44; 45; 52; 53; 99;
 117; 123; 138; 144; 145; 171;
 172; 218; 237; 254; 255; 256;
 260; 262; 266; 269.
 Chosroès II — 35; 40; 81; 117;
 130; 162; 189; 205; 237; 260.
 Cinvat-pul (tchīnvat-pōl) — 148;
 149; 219.
 Civa — 195.
clan — 25; 26; 27; 28; 29; 30;
 31; 208; 234.
clansmen — 27; 234.
classes (dans l'Avesta) — 60;
 62; 102; 104; 106; 134; 135;
 137; 138; 139; 143; 152; 158;
 168; 189; 207.
 Clément d'Alexandrie — 116;
 173.
*communauté des biens dans le
 mariage* — 108; 140.
communauté des femmes — 52.
concubinage — 51; 52; 62; 95;
 134; 135; 136; 137; 138; 141;
 143; 153.
consolamentum (sacrement ma-
 nichéen) — 52, 54.
 Constantin I^{er} — 54.
 Ctésiphon — 38; 39; 42; 136;
 144; 145.
 Ctésias — 116; 117.
 Cyrus — 29; 137; 143; 235.
 Cyrus le Jeune — 36.

D

- dabīr — 61.
 Dād Farrux — 103.
 Dādhēh-i-Dādgušnaspān — 91;
 102.

dahyav (confédération des clans, province) — 29; 30; 31; 234.
Dahyuma (divinité du *dahyav*) — 29.
dahyupaitiš (chef du *dahyav*) — 29; 54.
daymak (tour du silence) — 205.
 Dardostan — 89.
 Darius I^{er} — 35; 137; 143; 202; 251.
 Darius II — 117.
 Darius III — 36; 38; 109; 126.
dastabar (prêtre) — 61; 235; 236.
databara (le juge) — 31; 61.
 Dāstān-i-Dēnik — 128; 151; 155; 156; 157; 201; 209; 217; 221; 223.
 Dēnavari (auteur musulman) — 263.
dāmāna (demeure) — 26.
dangpaitiš (dominus) — 26; 28; 91.
 Dēnkard — 54; 59; 100; 123; 124; 127; 131; 170; 237; 238; 263.
dissimulation des menstrues — 86; 88.
 Diogène Laërce — 116.
divorce — 85; 86; 87; 89; 90; 105; 108; 109.
 Dobājēd-Nask — 124.
douaire — 83; 84; 99; 100; 107; 127; 217; 218.
duel — 244.

E

Elizavetinskaya — 134.
 Eusèbe — 117.

Eutychiüs — 138.
ēvaknīh (mariage d'une fille enfant unique) — 81; 82; 92; 93; 94; 97; 101; 102; 148; 150; 151; 157.
exposition des nouveaux-nés — 160; 161.
 Eznik (historien arménien) — 117.

F

familles nobles — 41; 44; 45; 46.
 Farrbay (le Feu) — 229.
 Farrux-Mart — 63; 98; 100; 101; 102; 130; 149; 150; 156; 186; 189; 211; 212; 237; 239.
 Faustus (historien arménien) — 117.
fécondité — 112.
 Féridoun — 124; 193; 196; 245.
fêtes (gahanbārs et jašns) — 77.
fief — 207.
fille unique, femme enfant unique — 65.
 Frašaoštra — 31.
 Frāsyāk — 243.
fravardigān (fête) — 204.
 Freh-Māh — 168.
 Frīn (fille de Zoroastre) — 135.

G

gāhānbār (fête) — 181; 205; 231.
 Galtchas (montagnards du Pamir) — 57; 142.
gātār — Voir X^{ad}-sālār.

Gāthās — 30; 122; 128.
 Gayok-Mart — 124.
 γένοϛ — 27.
gens — 27.
glèbe (droit de la) — 40; 262.
 Goutis — 133.
 Grecs — 27; 35; 37; 39; 90;
 114; 115; 116; 121; 123; 134;
 143; 150; 151; 161; 202; 207.
 Grumbatès — 240; 241.
 Gūnt (province de Tadjikistan)
 — 79.
 Gurdyā (sœur de Vahram Zu-
 bēn) — 117; 130.
 Gušnāsp (le Feu) — 229.
 Gušnāsp de Tabaristan — 135;
 167.

H

Hammourabi — 89.
 Handarz-i-Dastevarān-o-Vehdē-
 nān — 176.
 Handarz-i-Khusru-i-Kavātān —
 170.
 Handarz-i-Kudakān — 170.
 Hazārovaī — 117.
 Haroun-er-Reschid — 145.
 Hellènes — Voir *Grecs*.
 Hindous — 57; 58; 64; 68; 82;
 89; 104; 115; 134; 150; 152;
 154; 155; 158; 161; 177; 179;
 202; 206; 207; 208; 209; 216;
 217; 218.
 Hormisdas II — 34.
 Hormisdas IV — 35; 81.
 Hormisdas de Sacastène — 34;
 42.
 Huiti (une caste) — 60.
 Humāi — 168.

Hutaosa — 128; 135.
 Hvogva (clan de Jāmāspa) —
 31; 128.
 Hvov (femme de Zoroastre) —
 135; 140.
 Hystaspes (roi de Bactriane) —
 29; 31; 128; 134; 135; 161;
 241.

I

Ibn-ul-Nadīm al-Varrāq — 118.
inceste — 114; 131.
 Iradj — 192; 193; 243; 244;
 245.
 Isaḏvāstr (fils de Zoroastre) —
 135.
insubordination — 108; 109.

J

Jāmāsp (le juriste) — 218.
 Jāmāspa (gendre de Zoroastre)
 — 31.
 Javandanites — 145.
 Jérôme (Saint) — 117.
 Joshua Stylites — 130.
 Justinien — 38; 45.

K

Kābōs (le roi kayānide) — 64;
 90; 111.
 Kābus de Patašx'ār — 44; 45;
 262.
 Kafirs — 27; 68; 82; 88; 89;
 107; 108; 114; 115; 142; 161;
 164; 166; 197; 207; 208; 234.
 Kai-Xusrū — 243.

Kāmah-Bahrah — 57; 58; 96;
97; 98; 216; 217; 223.
Kāmdēn-Sāpur — 56.
Karenides (famille des) — 42;
43; 167.
Kār-Nāmak — 91; 171; 230.
katak-bānūk (maitresse de mai-
son) — 34; 82; 90; 91; 92;
107; 174; 205.
katak-χ^vatāyih (le pouvoir mari-
tal) — 81.
katak-χ^vatāy — 90; 91; 92.
Kavāt I^{er} — 35; 40; 42; 43;
44; 45; 105; 117; 121; 130;
138; 139; 144; 230; 237; 253;
255; 261; 262.
Kavay (clan royal de Bactriane)
— 31.
Kāvōs-i-Kāmān — 94; 96; 97;
98.
Khûsrûe-i-Kavâtân-u-Rîtak-i —
173.
Xštavay (clan des) — 31.
Kurds (Carduques) — 37.
Xuršēd (spahbad de Tabaristan)
— 135.
Xurramites — 118; 144.
X^vad-sālār (mariage d'une fem-
me sans l'autorisation du tu-
teur. La femme elle-même).
— 65; 93; 94; 95; 96; 101;
187; 217.
X^vaētu — 60; 257.
X^varenah (Majesté Royale) —
29.
X^varšēd-čihr (fils de Zoroastre)
— 135.
X^vatāy-Nāmak — 261.
X^vēdvaγdās (union consanguine)
— 120; 122; 123; 125; 126;
128; 129; 130.

L

Lot — 121.
Lucain — 117.

M

Mahādeva — 195.
Māhbandak — 167.
Māh-Ayār — 167; 168.
Mah-Buyt — 167.
Mah-Fravardēn — 243.
Mākān — 166.
Mānak (le traditionaliste) — 217.
Mānbāzišnīh (juridiction du
mānpeδ) — 34.
mānes — 149; 202, 203; 204;
240.
Māni — 54; 242.
manichéisme — 35; 52; 54; 55;
114; 118; 119; 120; 138; 160.
Manijeh — 64; 111.
Manou — 62; 89; 216.
mānpeδ (père de famille du III^e
siècle) — 34; 55; 91.
Manus-Cihar (Manouchtchehr)
— 124; 228; 243; 245.
Mānus-i-X^varšēd-Vēnik — 124.
Mānus-X^varṇar — 124.
Maīdyōimāiəha (cousin de Zo-
roastre) — 31.
Mašya et Mašyāōi — 124; 232.
mariage-adoption (v. stūrih) —
98.
Mātikān-i-hazār Dāstastān — 63;
101; 103; 104; 131; 139; 140;
153; 154; 156; 168; 174; 211;
213; 214; 218; 219; 221; 238;
268.

Mazaïos — 36.
 Māzayār (Māh-yazd-Ayār) — 118; 119; 144; 146.
 Mazdak — 35; 43; 44; 45; 52; 62; 104; 117; 119; 120; 121; 131; 138; 144; 218; 230; 253; 254; 261.
 Mazdak-Nāmak — 144.
 Messagètes — 89; 105; 143; 144; 145.
 Mihrān-Gušnasp — 117; 130; 260.
 Mēnōkē-Xrat — 63; 111; 125; 172; 242; 258.
 Mihrānides (famille régnant sur Raghe) — 42; 43; 167.
 Mihr-Narsé-i-Varāzakān (chancelier) — 42; 260.
 Mincius Félix — 116.
 Mithra — 148; 169; 170; 183.
 Mithraïsme — 53; 114; 160.
 Mithridate le Grand (roi du Pont) — 37.
 Mitr — 166.
 Mitr-Ayār — 100; 135; 140.
 Mitrobarzane — 36.
 Moγok-handaržpat (instructeur des prêtres) — 61.
 Moγopat (prêtre) — 61.
 Mydyōk-Māh — 166.

N

nabānazdišta (proches parents) — 33; 195.
nāfya (parents) — 33; 195.
 Nahom — 121.
 Nar — 60.
 Narimān-Hošang — 83; 217.
 Nikšāpōr — 123.

nmāna (maison, patrimoine familial) — 28.
nmānobaxta (la justice domestique) — 26; 28; 34; 234; 235; 236.
nmānia (habitants de la maison) — 26; 28; 32; 33; 90.
nmānopaitiš (le père de la famille gentile) — 28; 34; 54; 55; 90; 01; 206; 228; 231.
nmanopaθni (maîtresse de la maison) — 90.
 Nosāiburzmitr — 123.
Nov-Rōs (Fête de l'An) — 231.
 Nōwahār (le Feu) — 229.

O

Obeid-i-Zākān — 91.
 Oborzos (Vohuburz-i-Fratar-kān) — 37.
 Omar ben al' Ala' — 136; 146.
 Omar ben Mohammad de Fadak — 145.
 Orenbourg — 134.
 Ossètes — 115; 133; 196.
 Outouhégal — 133.
 Oxathrès — 36.
 Oxyarte de Bactriane — 36.
 Oxydatès — 36.

P

Pamir (montagnards du) — 67; 68; 69; 70; 72; 73; 75; 79; 80; 90.
 Panč-Xēm — 242.
 Pand-Nāmak — 196.
 Parætacène — 36.

Parsis — 55; 57; 58; 66; 69;
70; 72; 73; 74; 75; 76; 77;
78; 79; 80; 90; 96; 140; 141;
142; 177; 181; 183; 201.
parenté (généralités sur la) —
49; 191; 192; 195; 196; 199;
200.
partages — Voir la *succession*.
Parthes — 37; 42; 76; 134;
135; 164; 202; 248.
Parthie — 29.
Parysatis — 117; 137.
patiṣāhihā (mariage ou descen-
dance de souveraine) — 81;
93; 94; 99; 100; 101; 102;
103; 107; 139; 141; 157; 187;
201; 210; 216; 217; 221.
Patmānak-i-Katak-Xʷatāyih. —
83; 94; 99; 101; 102; 110;
111.
pāyandānīh (gage de sûreté dans
le mariage) — 83; 84.
Perse (Perside) — 29; 43; 135;
138; 144; 208; 235; 250.
Pērōz I^{er} — 34; 40; 42; 117;
138; 251; 253.
pēšak (classe, corporation) —
39; 60; 62; 63; 101; 152;
158; 171; 172; 223; 227; 229;
232; 256; 257.
Pharasmane de Chorasmie — 36.
Philostates — 116.
Plutarque — 116.
Polybe — 143.
Pōrūčist (fille de Zoroastre) —
135.
potestas (pouvoir patriarcal) —
26; 27; 81; 92; 207; 234;
236; 269.
potlatch (don) — 215; 216.
Procope — 174.

Ptolémée — 117.
Pusān-Veh (le juriste) — 188;
214.
pyrée domestique — 34.

Q

Qissa-i-Sanjān — 142.
Quinte-Curce — 116; 130.

R

Raghe (ou Ragues) — 29; 42;
43.
Raθaēstar — 60.
Rāts (ou rats : officiants du
Feu) — 61.
Romains — 27; 39; 55; 104;
115; 121; 152; 154; 157; 202;
210; 240; 250; 261.
Roxane — 117.
Rūdābeh de Hāmāvarān — 64.

S

sādans (officiants du Feu) —
61.
Sad-Dar — 59; 86; 88; 92; 110;
164; 169; 170; 177; 178; 180;
182; 183; 200; 201; 204; 205.
Salm — 243; 245.
Sāma (clan des) — 31.
Sambyke — 121; 130.
Sanjar (le sultan) — 245.
Saormates — 202; 241.
Sāpor I^{er} — 34; 54.
Sāpor II — 34; 42; 54; 174;
221; 240; 252.

Sāpor-i-Burūči — 97; 100; 209.
sardār(ih) (pouvoir familial) —
 34; 65; 81; 91; 92; 93; 94;
 95; 96; 99; 100; 103; 105;
 109; 110; 156; 187; 188; 189;
 194; 198; 199; 205; 214; 233.
satar(zan) (épouse adoptive) —
 Voir: *mariage, adoption, stu-*
rih.
 Satibarzane d'Arie — 36.
 Sayast-na-Sayast — 101; 123;
 163; 194; 200.
 Scythes — 134; 143; 202.
séparation des biens — 108; 109.
servage — 40; 41; 134; 138.
 Soynān (ou Choghnān, province
 de Tadjikistan) — 75.
 Soīθra (le domaine du clan) —
 28.
 Sophis (les) — 80.
 Sōšyān — 128.
 Sōšen-Dux̌t — 137.
 Sotion — 243; 245.
 Spenta-Armaiti (déesse de la
 Terre) — 87; 123; 124; 125;
 204.
 Spitāma (clan de Zoroastre) —
 31; 87; 128; 135.
 Spitamène de Sogdiane — 36.
 Spitridate — 36.
 Sritāk (fille de Zoroastre) —
 135.
 Srōš-Hāduxt — 200.
stérilité — 86; 88; 89; 103;
 139; 140; 160.
 Strabon — 117.
stūrīh (curatelle, exécution tes-
 tamentaire) — 81; 93; 97;
 102; 184; 151; 155; 156; 157;
 158; 188; 211; 212; 213; 214;

220; 222; (travail de la zia-
 nak) — 104; 107.
succession — 31; 32; 84; 85;
 153; 155; 207; 220.
 Sūdābeh de Hāmāvarān — 90.
 Syāvūš (le héros légendaire) —
 243.
 Syāvūš (le jurisconsulte) — 103;
 211; 212; 214.
 Syāvūš (le connétable) — 44.
 Syassat-Nāmāh — 144.
 Sysimitres — 117.

T

Tadjikes — Voir montagnards
 du Pamir.
 Tahir d'Isfarāyēn — 118.
 Tansar — 61; 101; 135; 142;
 171; 172; 173; 209; 223; 229;
 244.
 Tansar (lettres de) — 40; 91;
 98; 102; 106; 109; 110; 136;
 142; 147; 148; 152; 158; 167;
 172; 173; 175; 268.
 Tchitral (la province de Kafi-
 ristan) — 70; 75.
 Térituchmes — 117.
 Tiriqan — 133.
 Théophylacte — 243.
 Tōč — 243; 145.
 Touran — voir Turkestan.
 Turkestan — 29; 42.

V

Vahrām (le juriste) — 108; 212;
 213.
 Vahrām II — 34.

Vahrām IV — 42.
 Vahrām V — 34; 42; 57; 117;
 130; 173; 174; 177; 230; 251.
 Vahrām-Sat (chat) — 188; 221.
 Vahrām-Zübēn (Tchoubîn) —
 117; 130.
 Vahišt-Abād-Artaxšēr — 38;
 39; 249; 254.
 Vahriz (général) — 39.
 Vakhān (province de Kafiris-
 tan) — 70; 75.
 Vaĵar Kardh-i-Dēnik — 135.
 Valāxš — 166.
var (ordalie) — 238; 239.
Varastmānsar-Nask — 123; 124.
 Vasthi — 109; 136; 137.
 Vāstryā — 60.
 Vāstryōfšuyant — 60.
 Vedēvdāt — 58; 60; 87; 100;
 177; 178; 201; 204; 229; 236;
 Vāybuxt — 166.
 Vāy-Ayār — 189; 211; 221.
veuvage — 60; 93; 96; 97; 100;
 101; 102; 103; 135; 140; 213;
 216; 217; 221.
 Vēs-u-Rāmēn — 72; 76; 82;
 86; 90; 101; 126; 127; 129;
 136; 165; 244; 252.
 Vichnou — 195.
 Vidarfš — 241; 242.
 Vindāt-i-Pētāk — 167.
vis (la maison princière) — 26;
 30; 31.
visobaxta (la juridiction de *vis*)
 — 27.
visopaitiš (le maître de la mai-
 son princière) — 27.
 Visprat — 112; 122.
 Vistāspa — Voir Hystaspes.
 Vologes I^{er} — 35; 135.

Vuhumān — 123.
 Vuzurgmitr — 171.

X

Xanthus Lydus — 116; 117.
 Xerxès (prince mède) — 37.
 Xerxès (fils de Darius) — 109;
 130; 136; 137.

Y

Yama — 115; 122; 123; 181;
 182.
 Yami — 115.
 Yasna — 58; 79; 112; 181; 204.
 Yaztakart I^{er} — 42; 130; 137;
 174; 205.
 Yaztakart II — 42; 237.
 Yaztakart III — 76; 80; 81;
 83; 102; 111.

Z

Zamès — 174.
zantav — Voir le *clan*.
zantubaxta (juridiction de clan)
 27; 31; 235.
Zantuma (divinité du clan) —
 27; 28.
zantuma (membres du clan) —
 27; 28.
zantupaitiš (chef du clan) — 27;
 28; 31; 34.
 Zaotar — 60.
 Zarēr 241; 242.
 Zarafchan (Tadjiles du) — 57.

- | | |
|---|---|
| Zoroastre (Zarathustra) — 25;
29; 31; 59; 77; 87; 88; 100;
117; 127; 128; 134; 135; 140;
161; 164; 169; 178; 179; 180;
181; 185; 202; 229; 236. | Zaratušt-i-Xurragān — 52; 138;
144; 261.
Zurvāndāt-i-Yuvānyam (le juris-
te) — 63; 189; 211. |
|---|---|
-

ERRATA

PAGE	LIGNE	AU LIEU DE :	LIRE :
20	5	alt Iranisch	altiranisch
18	29	1933	1935
19	40	Bartholomæe	Bartholomæ
26	12	dimension plus restreinte	dimensions plus restreintes
29	41	dair̥əhyupaitiš	dar̥əhyupaitiš
31	17	Maidyōnār̥əha	Maidyōimār̥əha
31	31	Avesta-même	Avesta même
31	37	génération-même	génération même
40	40	Hubuḍ-Xoroē	Hubuḍ-Xosroē
39	7	jusqu'alors	jusqu'alors
40	2	par là-même	par là même
49	27	distingueront	distinguerons
55	12	mānpḍ	mānpḍ
61	10	a'za	a'zā
61	29	endagamie	endogamie
62	23	touetfois	toutefois
69	4	acquiescement	acquiescement
71	31	coréligionnaire	coreligionnaire
78	10	beau père	beau-père
81	17	voy. p. 00	voy. p. 220
81	18	voy. p. 00	voy. p. 94
86	11	quant	quand
90	7	coréligionnaire	coreligionnaire
94	1	persanne	persane
95	2	Bahman-t-Pongīr	Bahman-i-Pōngīr
98	22	coréligionnaire	coreligionnaire
99	4	reconnait	reconnait
103	26	coréligionnaire	coreligionnaire
103	35	coréligionnaire	coreligionnaire
105	8	coréligionnaire	coreligionnaire
123	15	livrés	livrée
142	21	Syah-Pauches	Syah-Pouches
152	12	connait	connaît

PAGE	LIGNE	AU LIEU DE :	LIRE :
163	13	...sévèrement ²	...sévèrement ³
167	29	Mihān	Mihrān
170	9	feront	fera
173	36	Khûsrie	Khûsrûe
180	7	avec la [kuštik, ceinture]	avec la ceinture [kuštik]
181	11	que le vend	qui le vend
188	5	refuseait	refuserait
192	7	quant	quand
196	28	souvennirs du	souvenirs du
196	28	mtriarcat	matriarcat
198	14	tant qu'il	Tant qu'il
198	15	pater-familias	pater familias
215	5	maison d'être	raison d'être
221	37	en 1881	en 881
236	39	Prairie d'ar	Prairie d'or

Table analytique des matières

Liste des abréviations.....	7-8
Introduction	9-21
Première partie : <i>Coup d'œil sur l'évolution générale du groupe</i>	22-46
§ 1. — <i>L'évolution de la famille iranienne avant les Sassanides</i>	22-32
Origine du groupe, 25. — La grande famille, 25. — Son évolution, 25. — Les premières étapes, 26. — Le clan iranien, 26. — L'évolution du premier groupe domestique, 28.	
§ 2. — <i>L'évolution de la famille iranienne à l'époque sassanide</i>	32-46
Le volume de l'ancien groupe, 32. — Sa composition, 32. — Nouvelles circonstances de son évolution, 33. — L'influence du Zoroastrisme sur le groupe, 34. — L'influence des transformations économiques sur son volume, 35. — Le groupe au VI ^e siècle, 36. — L'apparition de la famille urbaine, 40. — L'évolution du groupe rural, 41. — Le groupe aristocratique et bourgeois, 41. — Le sort des familles nobles, 41. — La dislocation de leur patrimoine, 44. — Le sens général de l'évolution du groupe, 46.	
Deuxième partie : <i>L'institution de la parenté</i>	47-223
La parenté iranienne, 49. — Sa nature. — Sa solidité. — Sa constitution. — Explication du plan de cette seconde partie, 49.	
Chapitre I ^{er} : <i>Le Mariage</i>	51-112
I. — <i>La préparation au mariage</i>	51-85

- § 1. — *L'importance sociale de la vie commune* 51-56
 La représentation religieuse du lien conjugal, 51. — L'Eglise mazdéenne et les conceptions hétérodoxes du mariage, 51. — La représentation sociale du mariage, 53. — L'Empire et le foyer, 53. — La politique familiale de l'Etat, 53. — L'importance sociale de l'homme marié, 54. — Le culte des ancêtres et le mariage, 56.
- § 2. — *L'âge minimum* 56-60
 A quel âge les jeunes gens doivent fonder leur foyer ? 56. — Quand les jeunes filles sont-elles mariables ? 57. — L'usage des Mazdéens modernes, 57. — Celui de l'Iran oriental, 57. — La tradition zoroastrienne, 57. — L'usage des Parsis de l'Inde, 58. — Quelle est la prescription de l'Avesta ? 58. — La tradition antique, 59. — L'âge probable du mariage dans l'ancien Iran, 59. — Le mariage des veufs, 59-60.
- § 3. — *Le choix* 60-65
 Lois limitant le choix des jeunes gens, 60. — La santé des partenaires, 60. — Leur appartenance à l'Eglise mazdéenne et à une même caste, 60. — L'antique endogamie à l'intérieur de la caste, 60. — L'impossibilité du mariage entre les nobles et les roturiers, 62. — Quelle est la jeune fille idéale ? l'épouse modèle ? 63. — Quelles sont ses qualités ? 63. — Dans quelle mesure la jeune fille est-elle libre de choisir son mari ? 63. — Le droit et la coutume, 63. — Quel est l'époux modèle ? 65.
- § 4. — *Les fiançailles, les cérémonies nuptiales et le dressage du contrat* 65-85
 La nature des documents qui nous permettent l'étude de cette partie, 65. — La demande en mariage, 66. — A Yazd, 66. — Au Nord-

Est de l'Iran, 66. — La reconstitution de l'antique coutume iranienne de la demande en mariage, 67. — Ce qui se dégage de cette coutume, 67. — Le rôle des parents, 67. — Les fiançailles, 69. — La promesse en mariage, 69. — Le temps qui s'écoule entre les fiançailles et le mariage proprement dit, 69. — L'époque où le mariage a généralement lieu, 70. — Comment les Iraniens célébraient leurs mariages ? 71. — L'étude des usages modernes, 71. — Leur comparaison avec ceux de l'antiquité iranienne, 71. — Les cérémonies qui accompagnent le dressement du contrat, 72. — L'usage à l'époque sassanide, 80. — L'examen d'un acte de mariage remontant à l'an XX de Jaztakart III, 80. — L'analyse juridique de ce document, 81. — Le mariage et la question pécuniaire, 82. — Le rôle des témoins, 84. — Ce qui se dégage de l'étude comparée des usages modernes et des documents historiques, 84.

II. — *Le régime matrimonial*..... 85-112

§ 1. — *Le statut conjugal dans le mariage parfait* 85-92

Quelle est la situation de la femme mariée ?

85. — Critique chrétienne du mariage iranien, 85. — Est-elle valable ? 85. — La solidité du lien, 85. — La rareté du divorce, 86. — Cas où la rupture est recommandée, 86. — La stérilité, 88. — La maîtresse de la maison, 88. — La pérennité du mariage parfait, 89. — Les droits d'une « maîtresse de maison », 90. — Ceux du maître de la maison. — Différences entre leurs rôles respectifs, 91. — Le mariage parfait est en même temps l'adoption de la femme par la famille du prétendant, 92. — La *sardārīh*, 92. — Le pouvoir familial et le pouvoir marital, 92. — Dans l'union parfaite ces deux pouvoirs se complètent, 92.

§ 2. — <i>Le statut conjugal dans les unions temporaires</i>	93-103
Mariages au xvi ^e s., 93. — Le mariage « souverain » comporte pour la femme la permission du <i>pater</i> , 93. — Le mariage de la fille enfant « unique », 94. — Mariage incomplet, dans lequel le pouvoir familial n'a pas été transmis, 94. — Il peut se parfaire, 95. — Mariage et condition d'une veuve, 96. — Mariage-adoption ou mariage-curatelle, 98. — De l'existence de ces mariages au vi ^e s., 98. — Les deux classes de femmes mariées dans l'ancien Iran : les <i>souveraines</i> et les <i>femmes en service</i> ,. 100.	
§ 3. — <i>Le statut du mariage par intérim</i>	103-105
L'origine caritative de cette union, 103. — L'acte de l'union intérimaire, 104. — L'origine aryenne et prémazdéenne du <i>niruzd</i> , 105. — Sa disparition progressive, 106.	
§ 4. — <i>Le régime des biens</i>	107-110
La dot, 107. — La femme peut posséder une propriété indépendamment du mari. — La séparation des biens, 108. — Leur communauté, 108. — Cas de l'insubordination, 108. — Celui du divorce, 108. — Rôle économique de la femme dans la maison, 108. — L'émancipation économique et juridique de l'Irannienne, 109.	
Chapitre II. — <i>La question des mariages consanguins</i>	113-131
L'endogamie primitive, 113. — L'Iran et la consanguinité, 114. — Le consanguinité dans l'Iran antique, 116. — Dans l'Iran sassanide, 117. — La consanguinité et les sectes mazdéennes, 118. — La consanguinité et les Zoroastriens, 121. — La vérité sur le mariage iranien des proches parents, 122. — Témoignages des traditions pehlevies, 126. — La disparition des mariages consanguins, 128. —	

La destinée du mariage consanguin à la chute
de l'Empire, 128-131.

Chapitre III : *Les unions interdites par le Zoroastrisme* 133-147

I. — *Les limites sociales de la polygynie*..... 133-143

La monogamie chez les Pré-Iraniens, 133. —
La polygamie chez les conquérants aryens,
134. — L'attitude du Zoroastrisme, 135. —
Sous les Sassanides, les membres de l'aristo-
cratie sont polygames, 135. — Les membres
des classes moyennes et inférieures sont mo-
nogames, 137. — Mazdak et la monogamie,
138. — Même l'aristocrate ne peut épouser
qu'une femme souveraine, 139. — Le nombre
réduit des polygames, 139. — Evolution du
Zoroastrisme vers la monogamie absolue, 140-
141.

II. — *Lutte contre le communisme sexuel*..... 143-147

L'origine du mariage par groupe, 143. — Maz-
dak et sa doctrine communiste, 144. — Les
sectes dans l'Iran septentrional, 145. — La
disparition de ces unions, 146.

Chapitre IV : *La filiation adoptive*..... 147-158

Nécessité de l'adoption dans l'ancien Iran, 147.
— Adoption indirecte, 148. — L'adoption est
une charité, 149. — L'adoption du garçon,
149-150. — Celle d'une fille, 150. — L'adop-
tion est une opération de greffe, 152. — De-
voirs adoptifs, 152. — Cérémonies de l'adop-
tion, 153. — L'adoption du majeur se géné-
ralise, 154. — Le père adoptif, 154. — Obli-
gations filiales, 155. — Confusion entre
l'adoption et la curatelle, 155. — L'adoption
de la jeune fille, 156. — L'adoption après
la chute de l'Empire, 157. — Rôle de la fem-
me dans l'adoption, 158.

Chapitre V : *La filiation légitime*..... 159-189

I. — <i>Les premiers rapports entre l'enfant et les parents</i>	159-162
§ 1. — <i>Les mérites de la paternité</i>	159
Le but religieux de la paternité, 160. — L'importance sociale de la paternité, 160. — La gravité du cas de l'homme sans postérité, 161. — Garçons ou filles ? 161 — Peu importe le sexe, 162.	
§ 2. — <i>Les cérémonies de la naissance</i>	163-166
Les rites observés avant la venue au monde de l'enfant, 163. — Le nouveau-né et la mère, 164. — L'ancienneté des rites de la naissance, 164. — L'isolement de la mère, 165. — La nourrice, 165. — Alimentation du nouveau-né et de la mère, 165. — La signification de ces rites, 166.	
§ 3. — <i>Le nom de l'enfant</i>	166-168
L'enfant porte le nom d'un ancêtre, 166. — Le but de cette pratique, 167. — La patronymie, 167. — Elle change si l'enfant est adopté, 168. — L'état civil dans l'ancien Iran, 168.	
§ 4. — <i>La première éducation</i>	168-171
Les devoirs des parents envers le jeune enfant, 168. — L'éducation, 169. — Les devoirs de l'enfant envers les parents, 169. — L'instruction, 170.	
§ 5. — <i>L'apprentissage et le métier du jeune homme</i>	171-174
A quel âge commence l'éducation professionnelle, 171. — Le métier est héréditaire, 171. — La profession et la caste, 172. — L'éducation des orphelins, 172. — L'éducation chez les classes dirigeantes, 173.	
§ 6. — <i>L'éducation de la jeune fille</i>	174-175
Dans les classes inférieures et moyennes, 174. — Dans l'aristocratie, 175.	

§ 7. — <i>L'instruction religieuse</i>	175-176
Le catéchisme, 176.	
II. — <i>Les devoirs religieux des parents vis-à-vis de l'enfant</i>	176-186
§ 1. — <i>La préparation à la première communion</i>	176-178
L'âge fixé pour la communion, 177. — Son importance, 178.	
§ 2. — <i>L'initiation religieuse de l'enfant</i>	178-179
§ 3. — <i>La tunique zoroastrienne</i>	179-180
§ 4. — <i>La ceinture sacrée</i>	180-183
§ 5. — <i>Les cérémonies de l'investiture mazdéenne</i>	183-185
La communion, 184. — Paroles prononcées par le communiant, 185.	
III. — <i>Les rapports définitifs entre les parents et les enfants</i>	186-189
La majorité abrégée, 186. — La majorité réelle, 187. — Les droits et les devoirs du majeur envers les parents, 187. — La fille majeure, 188. — Ses droits, 188.	
Chapitre VI : <i>Les autres rapports de parenté</i>	191-198
La parenté indirecte, 191. — Frère et sœur, 192. — Grands-parents et petits-enfants, 193. — Oncle et neveu, 194. — Cousins germains, 194. — L'agnation, 195. — Les alliés, 197. — Gendre, 197. — Bru, 197.	
Chapitre VII : <i>La parenté et la mort</i>	199-223
La mort ne rompt pas la parenté, 199.	
I. — <i>La mort et la parenté sur le plan moral</i>	200
§ 1. — <i>Le deuil</i>	200
L'observance du deuil, 201.	

§ 2. — <i>Le culte des ancêtres</i>	202
L'adoration des mânes, 202. — L'origine extra-zoroastrienne de ce culte, 202. — Les <i>fravahrs</i> , 203. — Quel est le sens de ce culte ? 204. — La fête des mânes, 204-205. — Le culte des astres, 206.	
II. — <i>La mort et la parenté au point de vue économique</i>	206-220
§ 1. — <i>Le sort du patrimoine à la mort du père</i>	206
L'apparition des partages, 207. — Partage des biens-fonds, 209. — Le testament, 209.	
§ 2. — <i>Le préciput successoral et les charges préciputaires</i>	209-216
Différentes sortes de legs, 209-210. — Le préciput successoral, 210. — L' <i>aparmānd</i> , 210-216. — Son évolution, 213. — L' <i>aparmānd</i> et l'adoption, 213. — L' <i>d'aparmānd-potlach</i> , 215.	
§ 3. — <i>La part normale dans une succession</i>	216-218
§ 4. — <i>Les charges d'une succession</i>	218-220
Les dettes, 218. — La dot d'une veuve, 219.	
III. — <i>L'exercice de la curatelle</i>	220-223
L'ancien rôle du fils aîné, 220. — Celui du frère, 221. — Celui de la veuve, 221. — Les trois sortes de curateurs de la tradition pehlevie, 221-222. — Le rôle du fils adoptif dans la curatelle, 222. — Le curateur constitué par le juge, 223.	
Troisième partie : <i>Rapports de la famille avec les autres groupes sociaux</i>	227-266
Ce que nous étudierons dans cette partie.	
I. — <i>La famille et l'Eglise</i>	228-233
L'ancien rôle sacerdotal du père de famille, 228. — Il en est dépouillé au profit de l'Eglise, 229. — Déclin du feu domestique au profit	

du Feu Varhrâm, 229. — Feu privé et féodalité, 230. — L'Eglise et les membres de la famille, 231. — L'Eglise et les affaires privées, 231. — La famille et le *pēšak* ou l'ordre social, 232. — Individualité religieuse du groupe, 233.

II. — *Les rapports juridiques de la famille avec l'extérieur* 233-247

Le déclin de la *potestas* au profit des tribunaux, 234. — L'antique juridiction du *pater*, 235. — Le développement de l'appareil judiciaire dans l'Iran antique, 236. — Restriction partielle de la responsabilité collective, 236. — La solidarité judiciaire de la famille, 237-239. — La solidarité de la famille et le cas du meurtre, 240-247. — La vendetta dans l'ancien Iran, 243. — L'Etat et la vindicte privée, 244. — Le duel, 244.

III. — *Les rapports économiques de la famille avec l'Etat* 247-266

L'économie iranienne à l'époque sassanide, 247-255. — La famille et la corporation, 256-257. — La famille rurale, 257. — Le groupe artisanal et le groupe paysan, 258. — La disparition progressive du servage, 259. — Le développement de l'économie esclavagiste, 260. — Le pouvoir d'achat des populations, 264. — La solidarité économique des membres de la famille, 256. — L'importance du rôle économique de la famille, 266.

Conclusion 267-269

Bibliographie 271

Index alphabétique 281

IMPRIMERIE LOUIS JEAN, S.A.P. - PÉRIODIQUES
PUBLICATIONS LITTÉRAIRES & SCIENTIFIQUES

